ВВЕДЕНІЕ

ВЪ

УЧЕНІЕ О ПОЗНАНІИ.

Н. ДЕБОЛЬСКАГО.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Въ типографіи Н. Неклюдова (Офицерская, д. № 7—14.)
1870.

ВВЕДЕНІЕ

въ

УЧЕНІЕ О ПОЗНАНІИ.

Н. ДЕБОЛЬСКАГО.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Въ типографіи Н. Неклюдова (Офицерская, д. № 7—14.)
1870.

Въ развитіи какъ человѣчества, такъ и отдѣльной личности мы замѣчаемъ послѣдовательный рядъ не однихъ пріобрѣтеній, но вмѣстѣ съ тѣмъ и утратъ; какъ ребенокъ, такъ и болѣе ранняя ступень общественнаго прогресса всегда заключаютъ въ *возможности* болѣе, чѣмъ впослѣдствіи осуществляется въ *дѣйствительности*. Многіе счастливые задатки и даже не только задатки, но и въ значительной степени развитыя привычки и познанія утрачиваются, заглушаются или остаются безъ употребленія. Правда общество находится въ этомъ случаѣ въ лучшемъ положеніи, чѣмъ отдѣльное лицо; ибо для общества никогда не поздно, при достаточномъ желаніи, въ болѣе или менѣе значительной степени воротить утраченное.

Эта односторонность общественнаго прогресса естественно вызываетъ недовольство лицъ, которымъ почему либо дороги утраченныя черты прежняго времени; а съ другой стороны *вполнѣ новые люди*, въ своемъ пренебреженіи къ старому, часто склонны смотрѣть на утраченное съ незаслуженнымъ недоброжелательствомъ и радоваться односторонности своего времени. Нѣтъ со-

мнѣнія, что и тѣ и другіе неправы. Люди, симпатизирующіе старому, забываютъ, что потеря нѣкоторыхъ хорошихъ элементовъ не мѣшаетъ общей суммѣ ихъ въ настоящее время превосходить сумму ихъ въ прежнее время. Приверженцы же новаго упускаютъ изъ виду, что всякая односторонность въ развитіи заключаетъ въ себѣ условія будущаго его замедленія и даже полной остановки, если только она не будетъ заблаговременно исправлена. Потому-то въ обществѣ, способномъ къ дальнѣйшему развитію, всегда найдутся люди, чуждые ослѣпленія обѣихъ крайнихъ сторонъ,—люди, могущіе правильно оцѣнить, что пріобрѣтено, и что утрачено сравнительно съ прошлымъ, и дѣйствовать сообразно этой оцѣнкѣ.

Примѣняя сказанное къ философской дѣятельности современнаго общества, мы и въ ней находимъ приверженцевъ старины и новаторовъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ усматриваемъ возможность примиряющаго направленія, по нашему убѣжденію наиболѣе правильнаго. Приверженцы старой философіи съ горестью указываютъ на упадокъ ея въ современномъ мыслящемъ обществѣ; напротивъ, приверженцы новизны не только не соглашаются съ тѣмъ, что философія падаетъ, но доказываютъ ея болѣе полное и глубокое утвержденіе на новыхъ началахъ.

Очевидно, что это разногласіе должно основываться на различіи во взглядахъ на пріемы философіи. Обѣ стороны согласны въ томъ, что философія есть наука принциповъ, что она установляетъ тѣ начала, на которыхъ должно покоиться всякое раціональное познаніе. Но существенное ихъ различіе состоитъ во взглядѣ на

отношеніе этихъ принциповъ къ самому содержанію познанія. По воззрѣнію идеализма, принципъ есть *источникъ* системы познанія; по взгляду же эмпириковъ, онъ есть лишь *регуляторъ* этой системы, лишь *мѣрило* правильности каждой изъ ея частей, иначе—верховный указатель метода. Отсюда слѣдуетъ, что для идеалиста самое содержаніе познанія, по скольку оно *не* выведено изъ принципа, но взято изъ опыта, не имѣетъ философскаго значенія; слѣдовательно, идеализмъ установляетъ двойственность опытной и спекулятивной наукъ и лишь послѣдней придаетъ философскую цѣну. Напротивъ, по мнѣнію эмпириковъ, спекулятивная наука невозможна, а именно опытная наука, охраняемая верховнымъ правиломъ метода, и доставляетъ философіи ея содержаніе. Такимъ образомъ, идеализмъ въ своемъ стремленіи къ единству приводитъ къ двойственности познанія и, тѣмъ самымъ, ставитъ себя въ невыгодное положеніе. Его спекулятивная наука, являясь ненужнымъ двойникомъ и совершенно неопаснымъ соперникомъ опытной науки, терпитъ отъ послѣдней постоянныя пораженія, и въ этихъ рѣшительныхъ побѣдахъ опыта надъ спекуляціею и слѣдуетъ искать главной причины современнаго упадка идеализма и рѣшительнаго первенства эмпирической философіи.

Если, однако, идеализмъ отъ времени до времени еще находитъ себѣ защитниковъ и пытается поднять голову, то на эти попытки нельзя смотрѣть какъ на одно тупое упорство приверженцевъ старины; ибо послѣдніе, въ извѣстномъ смыслѣ, правы въ своихъ нападкахъ на эмпиризмъ. Эмпирическая философія дѣйствительно сильна своею тѣсною связью съ опытною наукою; но эта сила

близко граничитъ съ безсиліемъ, такъ какъ философіи угрожаетъ опасность утратить собственно ей принадлежащую область изслѣдованія и обратиться въ нѣчто ненужное. И дѣйствительно, въ настоящее время философію очень часто отождествляютъ то съ психологіею, то съ энциклопедіею наукъ, а подчасъ и просто съ ихъ популярнымъ изложеніемъ въ духѣ извѣстной гипотезы. Такая неопредѣленность въ самомъ пониманіи философіи ведетъ къ нѣкоторымъ послѣдствіямъ, далеко нежелательнымъ; при этомъ упускается изъ виду отличіе философскаго познанія отъ собственно научнаго по ихъ *цѣлямъ*. Цѣль научнаго познанія есть предсказаніе явленій; чѣмъ болѣе достигнуто этой цѣли, чѣмъ болѣе отношеній и связей открыто между явленіями — тѣмъ научное знаніе полнѣе. Но эта цѣль, удовлетворяющая *отдѣльную* науку, еще не удовлетворяетъ философію, именно потому, что цѣлью философіи служитъ *убѣжденіе*, котораго простое знаніе отношеній еще не включаетъ. Отличіе философіи отъ науки есть именно отличіе убѣжденія отъ знанія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Убѣжденіе, подобно знанію, есть вмѣстѣ цѣль теоретическаго процесса и начало практическаго; но существенная разница между ними состоитъ именно въ различіи практическихъ процессовъ, основаніями которыхъ они служатъ: иное дѣло дѣятельность на основаніи знанія, и иное—дѣятельность на основаніи убѣжденія; какіе бы громкіе эпитеты ни придавали первой, но лишь второй прилично названіе *нравственной*. Эта особенность убѣжденія, въ силу которой оно способно производить нравственный поступокъ, состоитъ именно въ томъ, что человѣкъ полагаетъ его какъ нѣчто, без-

условно достовѣрное, что онъ не только признаетъ, какъ пригодное, но во что вѣритъ, какъ въ истинное; эта вѣра въ нѣчто, какъ безусловно достовѣрное, и позволяетъ ему стать безусловнымъ основаніемъ нашей дѣятельности. Такая дѣятельность, покоющаяся на безусловномъ предписаніи, есть нравственная дѣятельность, въ отличіе отъ *благоразумной*, принципы которой условны по времени, мѣсту и обстоятельствамъ.

Если все сказанное справедливо, то должна существовать философія, какъ наука безусловныхъ истинъ, въ отличіе отъ прочихъ отдѣловъ знанія, имѣющихъ предметомъ только условное. Тотъ, кто сталъ бы, отрицать этотъ выводъ долженъ доказать одно изъ двухъ — или что наука въ тѣсномъ смыслѣ слова *можетъ* доставить нравственности ея безусловныя основанія; или что эти основанія условны, какъ основанія всѣхъ прочихъ родовъ дѣятельности. Доказать первое, конечно, невозможно, ибо изъ основной формулы науки: одно явленіе связано съ другимъ по опредѣленному закону,— не только нельзя вывести никакого безусловнаго предписанія касательно человѣческаго дѣйствія, но и самое это дѣйствіе, въ цѣломъ своемъ составѣ, мыслимо лишь какъ условное, какъ явленіе въ ряду другихъ, связанное съ ними опредѣленнымъ и неизбѣжнымъ образомъ.

Гораздо легче, повидимому, доказать второе: именно условную истинность нравственныхъ предписаній. Большинство людей полагаютъ даже, что это положеніе неопровержимое и въ доказательство его ссылаются на примѣры различной оцѣнки нравственныхъ дѣйствій въ разныя времена и у разныхъ народовъ. Но это доказательство основано на смѣшеніи формы нравственности

съ ея преходящимъ, условнымъ содержаніемъ. Какъ бы ни были различны дѣйствія, которыя человѣкъ считаетъ хорошими или дурными, для него—если только вообще онъ человѣкъ съ убѣжденіями—всегда существуетъ нѣкоторое безусловное правило похвалы и порицанія, безусловное, потому что отъ него пріобрѣтаютъ силу всѣ нравственныя сужденія, а само оно черпаетъ силу только отъ себя. Каково это правило для разныхъ людей,—это другой вопросъ. Но если взять даже ту школу, которая всего болѣе склонна отрицать безусловность нравственнаго закона — разумѣю школу утилитаристовъ — то окажется, что и ея нравственное правило не можетъ мыслиться иначе, какъ безусловное, нетерпящее измѣненій сообразно обстоятельствамъ. Если любому утилитаристу предложить вопросъ: правило общей пользы можетъ ли считаться терпящимъ когда-либо исключеніе? можетъ ли въ жизни утилитариста встрѣтиться случай, когда онъ поступилъ бы нравственнѣе, не принявъ въ разсчетъ принципа пользы, чѣмъ принявъ его? — то, полагаю, ни одинъ здравомыслящій моралистъ этой школы не отвѣтитъ утвердительно.

И такъ, оба аргумента въ пользу утвержденія нравственности на основаніи науки въ тѣсномъ смыслѣ слова должны быть признаны несостоятельными. Но намъ могутъ предложить третье возраженіе: положимъ, скажутъ намъ, наука не въ состояніи дать практическому нравственному дѣйствію теоретической опоры; но во 1-хъ, быть можетъ такая опора и не нужна, а если она и нужна, то во 2-хъ, быть можетъ, она присуща человѣческому духу по его природѣ; а если не присуща, то въ 3-хъ, это убѣжденіе, служащее опорою нравствен-

ности, быть можетъ, должно считаться безусловнымъ лишь практически, для насъ, а теоретически столь же условно, какъ и всякое другое знаніе. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, философія, какъ орудіе убѣжденія, понимаемаго въ смыслѣ безусловнаго знанія, не нужна.

Начнемъ съ перваго возраженія. Намъ говорятъ, что нравственное дѣяніе не нуждается въ теоретической опорѣ; что оно совершается инстинктивно подъ руководствомъ непосредственнаго самоодобренія или самопорицанія или, выражаясь короче, того, что называется совѣстью. Дѣйствительно, было бы смѣшно практическую сторону нравственности выводить изъ теоретической; иное дѣло *убѣжденіе,* а иное дѣло *побужденіе*. Такъ и въ прочихъ отрасляхъ человѣческой дѣятельности: никакая химія не могла бы побудить человѣка варить мыло или выплавлять металлъ изъ руды, если бы человѣкъ не имѣлъ практической потребности въ этого рода дѣятельности; тѣмъ не менѣе справедливо говорятъ, что искуство мыловаренія и металлургія основываются на химіи, такъ какъ послѣдняя сообщаетъ знанія, необходимыя для первыхъ. Также точно и нравственная дѣятельность коренится безъ сомнѣнія на природной потребности человѣка—дѣлать то, что онъ считаетъ похвальнымъ и избѣгать того, что онъ считаетъ постыднымъ. Но, какъ всякая другая, такъ и эта дѣятельность нуждается въ руководствѣ знанія, которое въ этомъ случаѣ мыслится человѣкомъ какъ безусловное, какъ убѣжденіе. Дѣло философіи и состоитъ въ томъ, чтобы провѣрить безусловность этого знанія и въ случаѣ нужды замѣнить его другимъ, по ея мнѣнію, дѣйствительно безусловнымъ. Эта замѣна можетъ на новой

ступени умственнаго развитія оказаться неудачною и вызвать появленіе новаго философскаго ученія и т. д. Но цѣль постоянно остается тою же. Слѣдовательно, существованіе природнаго нравственнаго побужденія не только не устраняетъ необходимости въ теоретическомъ обоснованіи себя, но прямо требуетъ его.

Второе возраженіе основано на томъ предположеніи, что нравственное предписаніе присуще человѣческому духу, стало быть, непосредственно открывается ему и требуетъ по большей мѣрѣ извѣстной степени духовнаго развитія для своего созерцанія. Но это мнѣніе врядъ ли можетъ быть допущено. Его не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, будто человѣку непосредственно извѣстна *способность* нравственнаго дѣйствія, — въ этомъ случаѣ оно тождественно съ первымъ мнѣніемъ,— но въ томъ смыслѣ — что человѣку по природѣ свойственны извѣстныя нравственныя *правила*. Это мнѣніе часто смѣшиваютъ съ ученіемъ о безусловной нравственности, и потому, опровергнувъ первое указаніемъ на различіе нравственныхъ правилъ у разныхъ людей, думаютъ, что отвергли и второе,—что, какъ мы видѣли, совершенно ложно. Но противъ мнѣнія о прирожденности нравственныхъ правилъ, указанное возраженіе, имѣетъ полную силу и было употреблено еще Локкомъ.

Третье возраженіе едва ли не самое сильное изъ всѣхъ. Дѣйствительно, мнѣніе, на которомъ оно основано, представляетъ, по видимому, вполнѣ удовлетворительное разрѣшеніе противорѣчія между условностью научнаго знанія и безусловностью убѣжденія. Иное дѣло *дѣятельность* на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ, иное дѣло ихъ научное изслѣдованіе. Въ первомъ случаѣ для насъ

важенъ ихъ субъективный характеръ, въ другомъ — ихъ дѣйствительная природа. Напримѣръ, хотя наука и открываетъ истинную природу свѣта и теплоты въ молекулярномъ движеніи, однако для нашей дѣятельности специфическія свойства теплоты и свѣта сохраняютъ полное значеніе. Точно также и убѣжденія, лежащія въ основѣ нравственной дѣятельности, имѣя лишь относительную достовѣрность съ точки зрѣнія научной, для насъ, какъ условія дѣятельности, должны мыслиться безусловно достовѣрными. Но это доказательство, при всей его кажущейся силѣ, опирается на ложную аналогію. Когда мы принимаемъ явленія свѣта и теплоты за нѣчто, специфически отличное отъ всего прочаго, и не смѣшиваемъ ихъ съ движеніемъ, мы поступаемъ правильно не только съ практической, но и съ научной точки зрѣнія; ибо никакой физикъ не станетъ утверждать, что самое *качество* свѣта и теплоты есть движеніе; а много-много, что движеніе служитъ внѣшнею причиною воспріятій свѣта и теплоты. Потому мы вправѣ относиться къ этимъ явленіямъ какъ къ особымъ, хотя и обусловленнымъ. Потому по аналогіи слѣдуетъ заключить, что и убѣжденія, лежащія въ основѣ нравственнаго дѣйствія, достовѣрны и сами по себѣ, а не только по практическимъ соображеніямъ. Если же мы примемъ этотъ выводъ, то придемъ уже къ знакомому намъ затрудненію, именно къ затрудненію мыслить условное, какъ безусловное, или наоборотъ.

Такимъ образомъ, съ какой стороны ни взглянемъ мы на дѣло, оказывается, что фактъ нравственнаго дѣйствія требуетъ соотвѣтствующаго ему знанія безусловнаго,— знанія, которое наука, въ тѣсномъ смыслѣ слова, отвер-

гаетъ, и которое, поэтому, должно составлять предметъ особаго отдѣла знанія или философіи. Слѣдовательно, сходясь съ господствующимъ нынѣ эмпиризмомъ въ отрицаніи сверхъ-опытнаго знанія, мы, въ тоже время, должны, подобно идеалистамъ, понимать философію, какъ ученіе о безусловномъ; и потому въ правѣ сказать, что господствующее нынѣ философское ученіе, сравнительно съ прежними, есть не только шагъ впередъ, но и шагъ назадъ; шагъ впередъ въ основательности, шагъ назадъ въ ясномъ пониманіи своей задачи.

Возможно ли примиреніе хорошихъ сторонъ стараго и новаго направленій? Безъ основательности философія лишается характера науки, безъ яснаго пониманія задачи наука, выдаваемая за философію, не есть философія. Если наука философіи возможна, то опытное знаніе должно быть въ состояніи подняться до знанія безусловнаго. Иначе невозможна и научная философія и остается вѣчное колебаніе между убѣжденіемъ безъ знанія и знаніемъ безъ убѣжденія. Потому тѣ изъ новыхъ философовъ, которые открыто усвоиваютъ своему ученію скептическій характеръ, дѣйствуютъ гораздо послѣдовательнѣе, чѣмъ тѣ, которые называютъ его философіею, да еще и положительною. Настоящее введеніе и имѣетъ цѣлью рѣшить вопросъ — можетъ ли опытное знаніе быть вмѣстѣ знаніемъ безусловнаго, хотя въ дальнѣйшемъ изложеніи терминъ «безусловное» мы замѣняемъ другимъ, болѣе точнымъ. Предметъ познанія, какъ безусловное, есть нѣчто замкнутое въ себѣ, иначе — имѣющее тѣ или другія свойства не въ силу отношенія къ другому, а по собтвенной природѣ. Эта замкнутость въ себѣ подразумѣваетъ внутреннее

единство; единство вещи, при всемъ разнообразіи ея свойствъ, и составляетъ ея самостоятельность, и есть то безусловное, что, по воззрѣнію эмпириковъ, есть только фикція нашего ума, а по мнѣнію идеалистовъ и составляетъ дѣйствительную природу вещи. Поэтому термины: *условное* и *безусловное*—мы замѣнили въ дальнѣйшемъ изложеніи терминами—*многообразіе* и *единство*. Эмпиризмъ есть доктрина, отвергающая, что опытъ знакомитъ насъ съ чѣмъ либо другимъ, кромѣ многообразнаго, а потому считающая всякое единство лишь воображаемымъ. Съ другой стороны, различныя идеалистическія направленія указываютъ на то, что мышленіе непремѣнно требуетъ единства, а потому опытъ, по меньшей мѣрѣ, недостаточенъ для познанія. Сравненіемъ различныхъ воззрѣній на этотъ предметъ, мы старались, въ противуположность обоимъ направленіямъ, выяснить, что *опытъ* несомнѣнно открываетъ намъ единство въ предметахъ познанія и что поэтому возможна философія, какъ опытная наука. Мы избрали для этой цѣли способъ историческаго сравненія различныхъ ученій, съ прибавленіемъ, подъ конецъ, нѣкоторыхъ собственныхъ замѣчаній; сообразно своей цѣли, мы заботились преимущественно о вѣрной передачѣ общаго характера каждаго ученія, а не о полнотѣ именъ; а равно не изъявляемъ никакихъ притязаній на что нибудь исторически новое.

При изложеніи философскихъ ученій удержана въ общихъ чертахъ классификація ихъ Кантомъ.

27 апрѣля 1870 года.

I. Догматизмъ.

Именемъ «догматизма» Кантъ назвалъ разрядъ философскихъ ученій, въ основѣ которыхъ лежитъ предположеніе, что истина достигается не опытнымъ изслѣдованіемъ, а чистымъ мышленіемъ, дѣятельностью разума, независимою отъ чувствъ. Потому догматизмъ задаетъ себѣ слѣдующія задачи:

1) Доказать, что опытъ недостаточенъ для познанія истины;

2) Объяснить возможность чистаго познанія;

3) Осуществить систему чистаго познанія.

Древняя философія пріобрѣла догматическій характеръ тогда, когда неудовлетворительность первоначальнаго, чисто-сенсуалистическаго міросозерцанія, заставила человѣка задать себѣ вопросъ о познавательныхъ средствахъ, находящихся въ его распоряженіи. Вотъ почему, не признавая догматизмъ первою по времени *философіею*, мы считаемъ догматическое ученіе о познаніи первою, по времени, попыткою рѣшенія гносеологическихъ вопросовъ, такъ какъ ранѣе эти вопросы и

не задавались, а мыслители руководствовались популярнымъ воззрѣніемъ на происхожденіе и природу знанія. Поводомъ къ появленію первыхъ догматическихъ ученій о познаніи послужили противорѣчія сенсуалистическаго взгляда. Познаніе имѣетъ цѣлью найдти единое въ многомъ, постоянное въ измѣнчивомъ, существенное въ случайномъ, дѣйствительное въ видимомъ; между тѣмъ чувственное наблюденіе знакомитъ насъ лишь съ многообразнымъ, измѣнчивымъ, случайнымъ, являющимся. Отсюда естественно вытекаетъ первое догматическое положеніе: чувственное воспріятіе еще не есть познаніе.

Но на вопросъ: въ чемъ-же состоитъ познаніе? первоначальный догматизмъ еще не могъ дать опредѣленнаго отвѣта. Не будучи въ состояніи свести сущее на чувственно-постигаемое, первоначальная философія искала его въ различныхъ отвлеченіяхъ; такъ Пифагоръ полагалъ сущностью *число*, Эмпедоклъ — четыре элемента, Анаксагоръ — омеомеріи. Элейская школа признала, что познаніе свойственно мышленію, а не воспріятію, и что, сообразно съ тѣмъ, лишь мыслимое есть сущее, а чувственно-постигаемое и отвлекаемое отъ чувственныхъ предметовъ — только призракъ. Но въ чемъ состоитъ природа мышленія и тѣмъ болѣе, каковы аттрибуты мыслимаго бытія, — на это элейцы могли отвѣтить лишь отрицаніемъ отъ того и другого чувственныхъ признаковъ.

Такимъ образомъ, первыя догматическія ученія только раздѣлили мышленіе отъ чувственности, но не характеризовали ихъ. Тѣмъ самымъ они, съ одной стороны, открыли дорогу скептицизму, который, послѣ тщетныхъ поисковъ за признаками мыслимаго бытія, могъ начать

отрицать его и утверждать, что нѣтъ ничего, кромѣ видимости; съ другой стороны вызвали новое развитіе мысли въ догматическомъ направленіи съ цѣлью выяснить природу мышленія и мыслимаго бытія и связать первое съ чувственнымъ воспріятіемъ, а второе съ видимыми предметами. Такимъ дальнѣйшимъ развитіемъ догматизма можно считать ученіе Платона. Аристотель не даромъ указываетъ, какъ на элементы платоновой системы, на ученія Гераклита, утверждавшаго, что нѣтъ ничего, кромѣ вѣчно смѣняющихся явленій, и элейцевъ, утверждавшихъ, что сущее абсолютно неизмѣнно. Платонъ силится связать оба взгляда во-едино.

По Платону общія понятія не могутъ быть опытнаго происхожденія, потому что чувства могутъ дать знаніе лишь частное и недостовѣрное. Это знаніе правильнѣе называть *мнѣніемъ*,—состояніемъ ума, среднимъ между дѣйствительнымъ знаніемъ и совершеннымъ незнаніемъ; мнѣніе обнаруживаетъ намъ лишь какъ-бы тѣнь дѣйствительнаго бытія. Особенно обстоятельно старается Платонъ доказать недостаточность чувственнаго воспріятія въ своемъ разговорѣ «Федонъ». Никакому понятію мы не можемъ, строго говоря, найдти оригинала въ области чувственности. Напримѣръ, понятіе *равенства* обыкновенно считаютъ происшедшимъ изъ наблюденія равныхъ предметовъ. Но при этомъ упускаютъ изъ виду: 1) что понятіе равенства подразумѣваетъ равенство необходимое, между тѣмъ какъ предметы могутъ быть и равны и неравны; 2) что понятіе равенства подразумѣваетъ равенство совершенное, между тѣмъ какъ предметы никогда не бываютъ совершенно равны между собою; слѣдовательно, понятіе равенства возникло

никакъ не изъ чувственнаго наблюденія. Органомъ пріобрѣтенія его, а равно и другихъ понятій можетъ быть лишь мысленное созерцаніе, имѣющее дѣло не съ видимостью, а съ дѣйствительнымъ бытіемъ. Но въ настоящемъ тѣлесномъ состояніи это созерцаніе намъ чрезвычайно затруднительно, если не совершенно невозможно, такъ какъ чувственность служитъ ему помѣхою. Даже совершеннѣйшія изъ нашихъ чувствъ—зрѣніе и слухъ—невѣрны и неясны; душа можетъ вполнѣ предаться мышленію лишь тогда, когда ничто чувственное не безпокоитъ ее; когда, оставивъ тѣло и, сколь возможно, удалившись отъ общенія съ нимъ, она бываетъ совершенно одна и стремится къ сущему.

Потому во всей чистотѣ мышленіе доступно душѣ лишь по разлученіи съ тѣломъ. Если-же это такъ, то нужно допустить, что душа не только будетъ нѣкогда существовать безъ тѣла, но уже и существовала безъ него, ранѣе своего рожденія въ тѣлесной оболочкѣ. Ибо, иначе, откуда бы могли въ ней возникнуть общія понятія, которыя не зависятъ отъ опыта, хотя и руководятъ имъ? Стѣсненная чувственностью душа въ настоящей жизни способна лишь припоминать тѣ познанія, которыя она пріобрѣла до рожденія и потомъ, при рожденіи, позабыла. Напримѣръ, видя предметы несовершенно равные, мы припоминаемъ совершенное равенство, которое нѣкогда имѣли случай мысленно созерцать. Въ разговорѣ «Менонъ» Платонъ доказываетъ это ученіе еще другимъ способомъ. Собесѣдникъ Сократа Менонъ высказываетъ обычный въ то время софистическій аргументъ противъ возможности познанія: если истина уже извѣстна намъ, то ее нечего искать; если она намъ

неизвѣстна, то ее невозможно искать, ибо нашедъ ее, какъ узнаемъ, что это истина? Противъ такого возраженія Сократъ не находитъ другой защиты, кромѣ теоріи припоминанія, и въ доказательство ея заставляетъ рядомъ вопросовъ ничему не учившагося мальчика придти къ самостоятельному рѣшенію геометрической задачи. Всѣ отвѣты мальчика были его собственные отвѣты, не подсказанные ему; стало быть онъ самъ рѣшилъ задачу; стало быть онъ обладалъ уже извѣстнымъ запасомъ геометрическихъ истинъ, которыя и припомнилъ по поводу вопросовъ Сократа. Но этимъ истинамъ со дня рожденія никто не училъ мальчика; остается, значитъ, допустить, что онъ пріобрѣлъ ихъ еще до рожденія.

Итакъ, на вопросъ: существуетъ-ли чистое познаніе? Платонъ отвѣчаетъ: не только существуетъ, но лишь оно одно и заслуживаетъ названіе познанія. На вопросъ: какъ возможно чистое познаніе? Платонъ отвѣчаетъ: оно возможно непосредственному мысленному созерцанію, которое доступно душѣ, лишь свободной отъ чувственныхъ условій.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что Платонъ не выдерживаетъ вездѣ этого взгляда на отношеніе чувственности къ мышленію, что и понятно, такъ какъ рѣзкій дуализмъ этихъ двухъ источниковъ вѣденія страдаетъ внутренними противорѣчіями. Полное отрицаніе познавательной силы въ чувственномъ воспріятіи, доходящее до утвержденія, будто чувственность *мѣшаетъ* познанію, не вяжется съ тѣмъ мнѣніемъ самого Платона, что наблюденіе открываетъ въ несовершенномъ видѣ то, что мышленіе открываетъ въ совершенномъ. Несо-

вершенство и совершенство не противорѣчатъ одно другому, а представляютъ только двѣ ступени одного и того-же процесса развитія. И самъ Платонъ въ нѣкоторыхъ другихъ разговорахъ (напр. въ Политикѣ) склоняется къ мнѣнію, что мысленная истина не противорѣчитъ чувственному наблюденію, а напротивъ можетъ быть достигнута постепеннымъ обобщеніемъ опытныхъ данныхъ. И ученію о припоминаніи Платонъ не вездѣ остается вѣренъ.

Вообще на ученіе Платона о познаніи слѣдуетъ смотрѣть какъ на первую, довольно неудачную попытку выяснить природу и происхожденіе понятія. Неудача этой попытки зависѣла, главнымъ образомъ, отъ того, что Платонъ болѣе обратилъ вниманіе на отличіе понятія отъ чувственнаго образа, чѣмъ на ихъ связь, вслѣдствіе чего и процессъ развитія понятій сдѣлался для него неясенъ.

Въ силу этой неясности и метафизическое ученіе не могло быть развито Платономъ въ строго опредѣленной формѣ. Сообразно рѣзкому разграниченію чувственности и мышленія Платонъ старается разграничить и область видимости отъ дѣйствительно-сущаго. Видимость есть объектъ чувственнаго воспріятія, истинно-сущее или *идея*—объектъ понятія. Но допуская, что чувственное наблюденіе есть только недостаточное, а не абсолютно лживое орудіе познанія; что, не приводя къ дѣйствительному знанію, оно приводитъ, по крайней мѣрѣ, къ мнѣнію о сущемъ,—Платонъ не могъ и видимые, чувственные предметы совершенно противоставить идеямъ, какъ небытіе—бытію. Какъ мнѣніе есть нѣчто среднее между знаніемъ и незнаніемъ, такъ и видимые пред-

меты суть нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ. Чистое бытіе, объектъ понятія или идея, есть нѣчто саморавное, неизмѣнное, необходимо существующее, видимые же предметы измѣнчивы и случайны. Эта измѣнчивость и случайность не позволяютъ признавать ихъ существующими самихъ по себѣ; существованіе они пріобрѣтаютъ лишь сопричастіемъ идеѣ, ихъ первообразу, котораго они являются блѣдными и измѣнчивыми сколками, какъ бы тѣнями. Или иначе, идеи суть какъ бы химическіе элементы, изъ которыхъ слагается видимость; но элементы, не утратившіе при этомъ ни своихъ свойствъ, ни своей самостоятельности.

Мнѣ кажется, говоритъ Сократъ въ «Федонѣ», что, если существуетъ нѣчто прекрасное, кромѣ прекраснаго въ себѣ, то оно прекрасно только по участію въ этомъ прекрасномъ...... Если кто скажетъ мнѣ, что прекрасное прекрасно вслѣдствіе красиваго цвѣта, или вида, или чего нибудь другаго, то я, изъ опасенія потеряться во множествѣ подобныхъ причинъ, просто, безъискуственно, быть можетъ, даже глупо, буду держаться одного, именно, что прекрасное происходитъ только отъ присутствія или общенія или другаго сопричастія въ немъ того прекраснаго (т. е. прекраснаго въ себѣ)..... Значитъ и все великое — велико и бо́льшее — бо́льше отъ великости, а меньшее—меньше отъ малости. По этому ты не согласишься, когда кто скажетъ, что одинъ бо́льшій болѣе другаго головою, а другой меньшій менѣе тѣмъже самымъ; но будешь утверждать, что все, что больше другаго, больше ничѣмъ инымъ, какъ величиною,—что бо́льшее больше отъ величины, равно какъ и меньшее не отъ чего иного меньше, какъ отъ малости;—будешь

утверждать это, конечно, изъ опасенія, чтобы не встрѣтить противорѣчія, почитая кого нибудь бо́льше или меньше головою: вѣдь тогда бо́льшее было-бы больше, а меньшее меньше отъ одной и той-же причины; притомъ бо́льшее было-бы больше такою малою вещью, какъ голова.

Въ «Пирѣ» Платонъ указываетъ, что отъ явленій можно перейдти къ ихъ идеѣ: «Кто относительно предмета эротическаго возведенъ до...... степени послѣдовательнаго и вѣрнаго созерцанія красоты, тотъ, въ эротическомъ, приближаясь уже къ концу, вдругъ увидитъ нѣкое дивное по природѣ прекрасное, — то самое прекрасное, Сократъ, ради котораго предпринимаемы были всѣ прежніе труды. Во первыхъ, оно всегда существуетъ и ни раждается, ни погибаетъ, ни увеличивается, ни оскудѣваетъ; потомъ, оно не таково, что по этому прекрасно, а по иному безобразно, либо иногда прекрасно, а иногда нѣтъ, либо для одного прекрасно, а для другаго безобразно, либо тамъ прекрасно, а здѣсь безобразно, либо однимъ прекрасно, а другимъ безобразно. Это прекрасное не будетъ опять представляться ему какъ-бы какое лицо, или руки, или что другое, причастное тѣлу, ни какъ мысль или знаніе, ни какъ сущее въ чемъ нибудь другомъ, напримѣръ въ животномъ, въ землѣ, въ небѣ или въ иномъ предметѣ, но какъ сущее само по себѣ, всегда съ собою одновидное. Всѣ же прочія прекрасныя вещи приходятъ въ общеніе съ нимъ, напримѣръ, такъ, что, когда онѣ раждаются и уничтожаются — это не дѣлается ни больше, ни меньше и ничего не терпитъ».

Но, подобно тому, какъ Платону не удалось точно

формулировать отношенія мышленія къ чувственному воспріятію, также не удалось ему и выяснить отношеніе идеи къ явленію. Какъ для него неясно, въ чемъ состоитъ единство понятія по отношенію къ множественности его аттрибутовъ, также неясно для него, въ чемъ состоитъ единство идеи по отношенію къ множественности сопричастныхъ ей явленій. Платонъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстный періодъ своей дѣятельности, ясно сознавалъ всю трудность этой задачи, какъ видно изъ разговора «Парменидъ». Въ этомъ разговорѣ старый Парменидъ указываетъ юношѣ-Сократу на противорѣчія ученія объ идеяхъ. «Скажи мнѣ, говоритъ Парменидъ, дѣйствительно-ли ты думаешь, что существуютъ извѣстныя идеи, отъ сопричастія которымъ вещи получаютъ свои названія? Такъ что сопричастное *подобію* будетъ подобнымъ, сопричастное *величинѣ* большимъ, *добру* и *справедливости* хорошимъ и справедливымъ?— Конечно, сказалъ Сократъ.—Но пріемлющее не должно ли принимать въ себя или всю идею или ея часть? Ибо какой можетъ существовать иной способъ принятія кромѣ этихъ?—Конечно никакого. — Итакъ, думаешь ли ты, что идея находится цѣликомъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ изъ многихъ? Или какъ иначе? — Что-же препятствуетъ, Парменидъ, быть ей тамъ? спросилъ Сократъ. —Итакъ одно и тоже должно быть во многихъ (явленіяхъ) внѣшнихъ одно относительно другого, а стало быть и находиться внѣ себя? — Нѣтъ, сказалъ Сократъ; но какъ одинъ и тотъ же день существуетъ вездѣ и тѣмъ не менѣе только въ себѣ самомъ, такъ и каждая идея одна во всѣхъ вещахъ и тѣмъ не менѣе тождественна. — Весьма ловко, Сократъ, сказалъ Пар-

менидъ, соединяешь ты вмѣстѣ единство и многообразіе и какъ бы говоришь, покрывъ платкомъ многихъ людей, что онъ остался цѣлымъ. Ибо не то-ли, приблизительно, думаешь ты сказать? — Можетъ быть. — Но будетъ-ли при этомъ весь платокъ надъ каждымъ, или надъ всякимъ отдѣльнымъ лицомъ отдѣльная его часть?— Конечно часть.—Стало быть, Сократъ, идеи дѣлимы и то, что сопричастно имъ, сопричастно лишь одной ихъ части? И не цѣлая идея находится въ каждомъ (явленіи) а лишь часть ея?—Такъ, по крайней мѣрѣ, выходитъ.— Такъ желаешь-ли ты, сказалъ онъ, признать что *единая* идея дѣйствительно раздѣлена на части, и думаешь-ли ты, что она при этомъ останется единою»?

Далѣе Парменидъ продолжаетъ: «Я полагаю, что ты на слѣдующихъ основаніяхъ принимаешь каждую идею чѣмъ-то самостоятельнымъ. Если тебѣ, напримѣръ, многія вещи являются большими, то это (свойство ихъ) является тебѣ, конечно, при сравненіи какъ бы однимъ и тѣмъ же образомъ или идеею, почему ты и полагаешь, что величина есть нѣчто единое? — Совершенно справедливо, сказалъ онъ (Сократъ).—Но, сравнивая въ душѣ самую величину и прочія большія вещи, не обнаружишь-ли ты новой величины, по участію въ которой тѣ являются по необходимости большими? — Это очевидно. — Итакъ надъ первою величиною и сопричастными ей вещами ты найдешь новую идею величины, а надъ всѣми ими опять новую, отъ которой онѣ всѣ велики, и, такимъ образомъ, каждая идея будетъ уже не единичною, но безконечно многою. — Но, Парменидъ, сказалъ Сократъ, не есть-ли каждая изъ этихъ идей только мысль, которой не свойственно быть

нигдѣ, кромѣ души. Ибо, такимъ образомъ, каждая изъ нихъ была бы одною, и противъ ихъ существованія нельзя бы было возразить того, что было сказано. — Какъ же такъ, сказалъ тотъ, каждая изъ этихъ мыслей была бы одною, но мыслью о ничемъ? — Это невозможно. — Стало быть о чемъ нибудь? — Да. — Существующемъ или несуществующемъ? — Существующемъ. — Конечно о чемъ либо извѣстномъ, находимомъ въ вещи, какъ ея образъ или идея»?

Не будучи въ состояніи защитить ни объективнаго, ни субъективнаго существованія идеи, какъ сопричастной вещамъ, Сократъ пробуетъ новое предположеніе. «Но, Парменидъ, мнѣ собственно кажется, что эти идеи существуютъ какъ прообразы для природы, а прочія вещи походятъ на нихъ и суть ихъ снимки, и что сопричастіе прочихъ вещей идеямъ состоитъ только въ воспроизведеніи первыхъ по образцу послѣднихъ. — Но, если, сказалъ Парменидъ, нѣчто образовано по образцу идеи, возможно-ли, чтобы идея не походила на свой сколокъ, поскольку послѣдній подобенъ первой? — Невозможно. — А не необходимо-ли, чтобы подобное съ подобнымъ было сопричастно одной и той-же идеѣ? — Необходимо». Отсюда Парменидъ опять выводитъ заключеніе о безконечномъ рядѣ одинаковыхъ идей.

Далѣе Парменидъ доказываетъ, что, если-бы идеи и существовали, то онѣ были-бы непознаваемы, потому что идея есть нѣчто абсолютное, а знаніе всегда относительно.

До яснаго представленія отношенія идей къ явленіямъ Платонъ никогда не дошелъ. По свидѣтельству

Аристотеля въ послѣдніе годы своей жизни онъ отождествлялъ идеи съ числами.

Резюмируя все сказанное объ ученіи Платона, мы находимъ, что задача его состояла въ открытіи истиннаго отношенія мышленія къ чувственности и, сообразно тому, мыслимаго бытія къ видимому. Задачи этой онъ исполнить не могъ, ибо не былъ въ состояніи разрѣшить противорѣчіе между мысленнымъ единствомъ и видимымъ многообразіемъ. Первое осталось у него слишкомъ разобщеннымъ со вторымъ, такъ что, разсуждая послѣдовательно, онъ былъ-бы долженъ, подобно элейцамъ, признать явленіе за чистый призракъ. Но тогда онъ впалъ бы въ противорѣчіе съ внутреннимъ наблюденіемъ, свидѣтельствующимъ, что единство познанія есть единство, вносимое въ матерьялъ воспріятія, а не существующее отдѣльно и независимо отъ него.

Подобно Платону, и ученикъ его, Аристотель, принимаетъ, что: 1) существуетъ внѣ-опытное познаніе, и 2) предметомъ познанія служитъ общее, а не частное. Но рѣзкій дуализмъ, установленный Платономъ между чувственнымъ воспріятіемъ и мышленіемъ и, сообразно тому, между видимостью и бытіемъ, справедливо не удовлетворяетъ Аристотеля. Уже въ ученіи Платона мы видимъ попытку смягчить совершенную противоположность между мышленіемъ и воспріятіемъ, которая составляетъ существенную особенность ученія элейцевъ. Мы видимъ у него, что, если чувственность вообще и мѣшаетъ непосредственному созерцанію истины, то, съ другой стороны, она во всякомъ случаѣ помогаетъ намъ припоминать ее, представляя намъ хотя и искаженныя, но все-же *подобія* сущаго. Аристотель сдѣлалъ шагъ впе-

редъ далѣе въ дѣлѣ возстановленія правъ чувственнаго воспріятія. Если видимое представляетъ подобіе сущаго, то оно не можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ быть помѣхою въ дѣлѣ познанія перваго. Или нужно возвратиться къ взгляду элейцевъ, или пойдти далѣе и признать чувственность пе помѣхою, но необходимымъ условіемъ познанія.

Сдѣлавъ такой шагъ, Аристотель пріобрѣлъ слѣдующія преимущества надъ Платономъ: 1) онъ могъ оставить мистическое ученіе о припоминаніи—это выигрышъ въ *научности*; 2) онъ избѣгъ непримиримаго дуализма чувственнаго и мыслимаго—выигрышъ въ *связности*, и 3) онъ могъ точнѣе обозначить въ чемъ состоитъ единство мышленія по отношенію къ опытному многообразію — выигрышъ въ *опредѣленности*.

Подобно Платону, Аристотель полагаетъ цѣлью познанія общее, постоянное. Покуда познаніе не имѣетъ общаго характера, оно не можетъ, строго говоря, быть названо познаніемъ, а есть только воспріятіе. Но воспріятіе не есть нѣчто чуждое знанію и потемняющее его, а напротивъ, первая и необходимая ступень его развитія. Не должно, однако, считать Аристотеля эмпирикомъ и полагать, что онъ принимаетъ воспріятіе единственнымъ источникомъ познанія. Воспріятіе дѣйствительно первоначальнѣе познанія по времени, но не по существу: ибо познаніе какъ *цѣль*, которой воспріятіе служитъ средствомъ, предшествуетъ ему, какъ всякая цѣль предшествуетъ своему средству. Воспріятіе есть познаніе въ возможности и осуществленіе этой возможности лежитъ не въ природѣ воспріятія, а въ формирующей и объединяющей способности человѣческой

души. Душа уже ранѣе опыта заключаетъ въ себѣ силу познанія, которая осуществляетъ себя при пособіи восприятія.

Чувства доставляютъ матерьялъ, изъ котораго путемъ сравненія и обобщенія получаются общіе образы и законы. Въ образованіи ихъ изъ чувственныхъ данныхъ состоитъ индукція. Но такъ какъ количество обобщаемыхъ фактовъ никогда не можетъ быть полнымъ, то индуктивный процессъ можетъ привести только къ вѣроятному заключенію. Средство же несомнѣннаго заключенія представляетъ выводъ частнаго изъ общаго. Общее въ актѣ познанія есть *понятіе* или логическое единство чувственнаго многообразія, возникающее вслѣдствіе приведенія отдѣльныхъ, частныхъ признаковъ вещи къ ея общей сущности. Соединеніе понятій даетъ *сужденіе*, а способъ вывода частнаго изъ общаго есть *силлогизмъ*, посредствомъ котораго изъ связи двухъ понятій съ третьимъ выводится связь ихъ между собою, или иначе изъ двухъ сужденій съ общимъ понятіемъ (среднимъ терминомъ) получается третье сужденіе, субъектъ котораго (меньшій терминъ) и предикатъ (большій терминъ) суть понятія, связанныя съ среднимъ терминомъ въ двухъ данныхъ сужденіяхъ (меньшей посылкѣ и большей посылкѣ). Силлогизмъ есть единственное несомнѣнное доказательство истины извѣстнаго сужденія; но такъ какъ и посылки силлогизма суть сужденія, правильность которыхъ можно доказать лишь путемъ новыхъ силлогизмовъ и т. д., то никакое доказательство не было бы возможно, если бы въ окончательномъ результатѣ всѣ силлогизмы не опирались на нѣкоторые принципы, не нуждающіеся въ доказательствѣ, но оче-

видные сами по себѣ и непосредственно открывающіеся разуму. Такимъ образомъ, послѣдовательный ходъ разсужденій приводитъ Аристотеля къ познанію прирожденныхъ разуму принциповъ и это познаніе рѣшительно не позволяетъ причислять Аристотеля къ эмпирической школѣ. Напротивъ, его ученіе о познаніи представляетъ шагъ впередъ въ развитіи идеализма. По Платону чувственность не можетъ дать познанія; но съ другой стороны это познаніе не присуще и самому разуму, но развивается въ немъ внѣшнимъ образомъ созерцаніемъ чистаго бытія. Напротивъ Аристотель указываетъ на познанія, присущія разуму по его природѣ.

Образованіе сужденій изъ понятій подразумѣваетъ существованіе извѣстнаго количества общихъ схемъ тѣхъ отношеній, въ которыя предметы способны вступать. Эти схемы Аристотель называетъ *категоріями*. Отношенія, выражаемыя категоріями, суть: существованіе, состояніе, причинность, положеніе, количество, качество. Всѣхъ категорій Аристотель насчитываетъ десять: сущность, количество, качество, отношеніе, гдѣ, когда, положеніе, обладаніе, дѣйствіе, страданіе. Впрочемъ, нѣкоторые историки, напримѣръ Прантль, придаютъ этому перечисленію значеніе только примѣровъ, а не приписываютъ Аристотелю стремленія установить именно не болѣе и не менѣе 10-ти категорій.

Какъ въ ходѣ развитія познанія частное первоначальнѣе общаго по времени, но второстепеннѣе,—по значенію, какъ низшая степень развитія, и по существу, какъ средство относительно цѣли,—такъ и о предметахъ познанія нужно замѣтить слѣдующее:

1) Сущность вещей не есть содержаніе или *матерія* явленій, но ихъ общія свойства или *формы*;

2) Эти формы не существуютъ отдѣльно отъ матеріи, но связаны съ ними, какъ ихъ слѣдствіе и цѣль.

1) Что сущность вещей есть общее, а не частное, форма, а не матерія, слѣдуетъ изъ взгляда Аристотеля на познаніе, а признавая предметомъ познанія сущность вещей, а органомъ его понятіе или логическое единство воспринятаго, Аристотель долженъ былъ признать и въ реальномъ мірѣ нѣкоторое реальное единство явленій и въ немъ полагать ихъ сущность. Въ этомъ отношеніи онъ строгій и послѣдовательный догматикъ, для котораго познаніе есть истинная копія бытія.

2) Но это реальное единство явленій Аристотель не могъ, подобно Платону, уединять въ отдѣльный міръ идей, на тѣхъ же основаніяхъ, на которыхъ онъ не могъ рѣзко отдѣлять мышленія отъ чувственнаго восприятія. Впрочемъ, Аристотель подвергаетъ ученіе объ идеяхъ и прямой критикѣ и находитъ въ немъ слѣдующія несообразности: во первыхъ, идеи кажутся ему совершенно безполезнымъ удвоеніемъ тѣхъ же самыхъ явленій; далѣе, съ точки зрѣнія Платона, должны существовать идеи и отрицательныхъ понятій и произведеній искуства и даже, идеи идей; наконецъ, каждой вещи должно соотвѣтствовать нѣсколько идей, ибо одна и та же вещь можетъ быть подчинена нѣсколькимъ родовымъ понятіямъ. Къ тому же идеи Платона представляютъ не обобщающее начало, а единичныя вещи на ряду съ другими; притомъ какъ согласить ихъ самостоятельность и невещественность съ тѣмъ обстоятельствомъ, что сами идеи должны же имѣть нѣкоторое со-

держаніе или матерію? Кромѣ того, должны же существовать идеи вмѣсто и идей и явленій и, наконецъ, существуя независимо отъ явленій, идеи не могутъ ничего ни объяснять, ни привносить въ нихъ, да и способъ ихъ общенія съ явленіями совершенно неизвѣстенъ самому Платону. Но если не можетъ быть удержанъ платоновскій дуализмъ бытія и явленій, и если съ другой стороны, бытіе или сущность, какъ объектъ понятія, есть непремѣнно общее, а не частное; то спрашивается, какъ же относится дѣйствительно сущее къ явленію.

Бытіе есть, по Аристотелю, единое въ области многообразнаго, *форма*, объединяющая *матерію* или содержаніе явленія. Связь бытія съ явленіемъ, формы съ матеріею Аристотель развиваетъ въ слѣдующихъ чертахъ:

a) Содержаніе или матерія явленія не можетъ считаться чистымъ отрицаніемъ бытія, ибо, осуществляясь въ формѣ, эта матерія, тѣмъ самымъ, дѣлается сопричастною бытію; съ другой стороны нельзя признать за матеріею дѣйствительнаго бытія, свойственнаго только формѣ. Не будучи небытіемъ или дѣйствительнымъ бытіемъ, матерія есть *бытіе въ возможности*, бытіе еще не осуществившееся, подобно тому, какъ сѣмя есть еще не осуществившееся дерево, дерево въ возможности или какъ воспріятіе есть познаніе въ возможности.

b) Возможность *по времени* ранѣе дѣйствительности, какъ дерево въ сѣмени раньше дѣйствительнаго дерева; но по *существу* дѣйствительное раньше какъ *цѣль*, къ которой стремится возможное. Какъ цѣль дерево предшествуетъ сѣмени, познаніе—воспріятію. Будучи цѣлью, форма естественно управляетъ и ходомъ развитія матеріи и является, стало быть, и дѣятельнымъ агентомъ

собственнаго происхожденія. Форма есть не только бытіе, но вмѣстѣ и *самоосуществленіе посредствомъ матеріи.*

c) Средство развитія или образъ происхожденія сущаго есть *движеніе*, понимаемое Аристотелемъ въ широкомъ значеніи измѣненія вообще. Матерія служитъ пассивнымъ или задерживающимъ условіемъ движенія, форма—активнымъ.

d) Понятія матеріи и формы, возможности и дѣйствительности не абсолютны, но относительны. Низшая форма является матеріею высшей и ея возможностью, а высшая дѣйствительностью и цѣлью низшей. Высшее бытіе, цѣль всего міроваго развитія есть *Богъ*, чистый самомыслящій разумъ, неизмѣнный за отсутствіемъ всякой высшей цѣли измѣненія; и *только* въ возможности существуетъ чистая матерія, постоянно измѣнчивая и развивающаяся въ формы. Такимъ образомъ по Аристотелю весь міръ является градаціею цѣлесообразно развивающихся формъ, заканчивающихся вверху неизмѣннымъ и высочайшимъ существомъ, а внизу опирающихся на немысленную матерію, единственный аттрибутъ которой есть возможность развитія..

Ученіе Аристотеля представляетъ шагъ впередъ сравнительно съ ученіемъ Платона по тому возстановленію значенія чувственности, которое мы находимъ въ первомъ. Тѣмъ не менѣе и оно оставляетъ вопросъ объ отношеніи общаго къ частному или единаго къ многому въ довольно неопредѣленной постановкѣ. Аристотель желалъ въ одно и тоже время сохранить за общимъ и характеръ существеннаго и выставить его какъ результатъ развитія частнаго. Но эти двѣ попытки взаимно

несогласимы. Ибо если общее есть сущность, то оно должно существовать постоянно и неизмѣнно, не нуждаясь ни въ чемъ для своего развитія: оно не только по существу, но и по времени ранѣе частнаго. Съ другой стороны, если частному свойственъ извѣстный способъ *нахожденія* въ мірѣ ранѣе общаго, то непонятно, почему за этимъ нахожденіемъ нельзя признать характера дѣйствительнаго бытія? а въ такомъ случаѣ выйдетъ, что частное не только по времени, но и по существу ранѣе общаго.

Отсюда слѣдуетъ, что ученіе Аристотеля при толкованіи его послѣдователями могло усвоить себѣ двоякій характеръ. Такъ и случилось въ средніе вѣка, когда схоластики раздѣлились на два лагеря: *реалистовъ*, признававшихъ субстанціальное бытіе за общимъ и державшихся формулы: *universalia ante rem*, и *номиналистовъ*, признававшихъ бытіе только частныхъ вещей и считавшихъ общее однимъ только названіемъ, по формулѣ: *universalia post rem*. Споръ между этими школами былъ прекращенъ внѣшнею властью, но противоположность реализма и номинализма осталась и въ новой философіи.

У основателя новаго догматизма Декарта вопросъ объ отношеніи общаго къ частному остался въ сторонѣ. Но именно потому его ученіе и можетъ считаться только введеніемъ въ новый періодъ развитія догматизма и оставляетъ многое не только необъясненнымъ, но и не затронутымъ. Декартъ признаетъ двѣ субстанціи *мышленіе* и *протяженіе* и третью, связующую ихъ, *Бога*. Но при этомъ остается нерѣшеннымъ вопросъ, каждая ли мыслящая личность и протяженное тѣло есть особая

субстанція (таково было повидимому убѣжденіе Декарта), или же только видоизмѣненія (модусы) единой мыслящей и единой протяженной субстанціи. Какъ бы ни былъ, впрочемъ, рѣшенъ этотъ вопросъ, между духомъ и тѣломъ существуетъ совершенный дуализмъ, ибо ничто мыслящее не протяженно и ничто протяженное не сопричастно мысли. Поэтому не понятно ни мѣстное существованіе мыслящаго существа, которое чувствуетъ себя заключеннымъ въ пространственной оболочкѣ, ни актъ познанія внѣшнихъ предметовъ, т. е. присутствіе въ мысли протяженныхъ образовъ.

Но хотя метафизическая система Декарта и обильна внутренними противорѣчіями, тѣмъ не менѣе она по своимъ основнымъ началамъ послужила источникомъ развитія новой идеалистической философіи; ибо въ руководящихъ положеніяхъ Декарта можно открыть существенныя отличія отъ положеній древняго догматизма: во 1-хъ, Декартъ, а за нимъ и вся новая философія не ограничиваются уже формальнымъ различіемъ бытія отъ явленія, но стараются открыть аттрибуты перваго и и объяснить изъ нихъ свойства явленій; во 2-хъ, новый догматизмъ не стоитъ во главѣ научнаго движенія, а напротивъ, только слѣдуетъ ему. Эти двѣ существенныя особенности общи Декарту, Спинозѣ и Лейбницу.

Въ воззрѣніяхъ Декарта на познаніе можно замѣтить нѣкоторый переходъ къ эмпиризму. Все содержаніе мышленія произошло или извнѣ (чувственныя воспріятія), или произведено самимъ духомъ (образы фантазіи), или врождено ему. Но врожденнымъ Декартъ называетъ не столько первоначально данное въ духѣ, сколько находимое имъ въ себѣ самомъ. Отсюда остается одинъ шагъ

до эмпиризма; стоило Локку указать на опытный характеръ внутреннихъ воспріятій и теорія чистаго познанія была подорвана. Дѣйствительно, послѣ появленія локкова опыта о человѣческомъ познаніи, догматизмъ долженъ былъ существенно измѣнить свою гносеологическую теорію. До Локка возможно еще было дѣлать различіе между чувственными идеями, какъ воспринятыми, и идеями душевныхъ состояній, какъ врожденными. Но Локкъ доказалъ, что идеи, получаемыя нами о душевныхъ состояніяхъ, также опытнаго происхожденія; только источникомъ ихъ служитъ не внѣшній, а внутренній опытъ или рефлекція. Послѣ этого не осталось повода различать по происхожденію эти два рода идей. Такъ и сдѣлалъ догматизмъ въ лицѣ Лейбница. Только по Лейбницу не все содержаніе ума опытное, а напротивъ все сверхъ-опытное, развиваемое самодѣятельностью разума. Но это ученіе, представляющее въ метафизическомъ отношеніи полную противоположность эмпиризму, въ спеціально-логическомъ вполнѣ сходится съ нимъ. Ибо даже отвергая опытъ, какъ воздѣйствіе на духъ внѣшнихъ предметовъ, мы должны признать его какъ нѣкоторый психологическій фактъ, изъ котораго развивается прочее познаніе.

Если, такимъ образомъ, новый догматизмъ съ одной стороны постепенно вынуждается исправлять въ эмпирическомъ духѣ свое ученіе о познаніи, то съ другой стороны и систематическое его развитіе не оправдываетъ надеждъ на силу человѣческаго познанія. Въ теоріяхъ Спинозы и Лейбница мы опять встрѣчаемся съ неразрѣшимымъ противорѣчіемъ общаго и частнаго, единаго и многаго, постояннаго и перемѣннаго, иначе *реализма*

и *номинализма.* Цѣль новаго догматизма, какъ и древняго составляетъ *правильное понятіе о природѣ сущаго.* Расширяя объемъ понятія до крайнихъ предѣловъ (причемъ содержаніе, конечно, будетъ дѣлаться все бѣднѣе и бѣднѣе) мы въ окончательномъ результатѣ доходимъ до общаго понятія *бытія.* Обогащая содержаніе понятія и стѣсняя его объемъ, мы доходимъ до единичнаго сущаго или *недѣлимаго.* Потому и сущность явленій мы можемъ искать или въ общемъ всепроникающемъ бытіи или въ разнообразіи безчисленныхъ частей. Первый путь избралъ Спиноза, второй Лейбницъ.

Ученіе Спинозы есть исправленное картезіанство. Декартъ призналъ возможнымъ подвести всѣ явленія внутренняго міра подъ общее понятіе мышленія и всѣ явленія внѣшняго міра подъ общее понятіе протяженія. Но оба эти понятія остались у Декарта только противопоставленными, другъ друга исключающими, а факты познанія и связи души съ тѣломъ остались безъ объясненія. Спиноза лишилъ мышленіе и протяженіе значенія самостоятельныхъ, взаимно-исключающихъ одна другую субстанцій и призналъ ихъ аттрибутами единой субстанціи или Бога. Богъ у Спинозы не есть отдѣльный отъ міра творецъ его, равно не имѣетъ значенія міровой души: Богъ есть тотъ же міръ, разсматриваемый какъ нѣчто единое. Все сущее есть или аттрибутъ т. е. постоянное свойство Бога, или его модусъ т. е. его временное, частное видоизмѣненіе. Такимъ образомъ задача Спинозы состоитъ въ томъ, чтобы изъ единой, вмѣстѣ мыслящей и протяженной субстанціи, вывести все прочее сущее, какъ ея необходимое слѣдствіе.

Познанія наши касаются или аттрибутовъ субстанціи

или ея модусовъ. Потому первый вопросъ состоитъ въ томъ, какъ возможенъ модусъ?

Причину модусовъ слѣдуетъ искать въ аттрибутахъ субстанціи и притомъ такъ, что изъ этихъ аттрибутовъ должно быть возможно произвесть всѣ модусы. Возможно ли это? Слѣдуетъ ли просто изъ существованія субстанціи существованіе ея модусовъ? Конечно нѣтъ; ибо въ силу чего единая субстанція произведетъ численное множество модусовъ? Свободно она не можетъ ихъ произвести, такъ какъ въ системѣ Спинозы нѣтъ мѣста свободѣ. Необходимости же видоизмѣняться нѣтъ ни внѣшней, ни внутренней. Нѣтъ внѣшней—потому что *внѣ* субстанціи нѣтъ ничего; нѣтъ внутренней, ибо субстанція есть нѣчто вполнѣ единое, по природѣ чуждое многообразія. Потому существованіе модусовъ необъяснимо и система Спинозы сама разбиваетъ себя на первомъ шагу. Опытъ открываетъ множество вещей, но система не объясняетъ этого множества.

Возможенъ только одинъ выходъ изъ этого противорѣчія. Хотя намъ извѣстны только два аттрибута субстанціи—мышленіе и протяженіе,—но не слѣдуетъ полагать, будто субстанція обладаетъ только этими аттрибутами. Какъ нѣчто безконечное, она имѣетъ и безконечное число аттрибутовъ, изъ котораго мы, по ограниченности ума, знаемъ только два. И именно отъ этихъ неизвѣстныхъ намъ аттрибутовъ зависитъ происхожденіе модусовъ. Но въ такомъ случаѣ что же станется съ положеніемъ самого Спинозы что порядокъ идей тождественъ съ порядкомъ вещей; очевидно, что въ идеяхъ дано *менѣе*, чѣмъ въ вещахъ, и стало быть, ученіе Спинозы опять противорѣчитъ себѣ.

Но быть можетъ только человѣческое, а не міровое мышленіе содержитъ менѣе, чѣмъ дано въ вещахъ; ибо человѣческое мышленіе есть только модусъ міроваго мышленія. Но въ такомъ случаѣ существованіе модусовъ должно считаться необъяснимымъ и система должна считаться не достигшею цѣли, а потому и безполезною. Притомъ нельзя въ этомъ случаѣ не удивиться, какъ странно устроена субстанція, что человѣкъ знаетъ именно тѣ ея аттрибуты, которые не объясняютъ ничего, а другихъ не знаетъ.

Итакъ ученіе Спинозы, возводящее все къ единству бытія не въ состояніи объяснить міроваго многообразія. Лейбницъ, начинаетъ съ другаго конца; онъ кладетъ въ основу своей системы понятіе бытія частнаго, индивидуальнаго. Предположимъ же вмѣстѣ съ нимъ, что все сущее состоитъ изъ безконечнаго числа разнообразныхъ самостоятельныхъ и дѣятельныхъ единицъ или *монадъ*. Какъ нѣчто, вполнѣ самостоятельное, монада недоступна постороннему вліянію, но всѣ свои состоянія развиваетъ исключительно изъ себя самой; она есть вполнѣ самодѣйствующая сила. Заимствуя всѣ свои состоянія изъ нѣдръ собственной природы, монада необходимо должна дѣйствовать по цѣлямъ, содержа въ себѣ представленіе окружающихъ условій и будущихъ состояній. Не подлежа дѣятельному вліянію другихъ монадъ, каждая монада подлежитъ ихъ ограничивающему или отрицательному вліянію. Будь монада одна, она не имѣла бы границъ; но, существуя вмѣстѣ съ другими она, такъ сказать, стѣсняется ими и сама стѣсняетъ ихъ. Такимъ образомъ каждая монада уединяетъ себѣ извѣстную сферу дѣятельности, въ которой нѣтъ уже мѣста дѣйствію другихъ монадъ. Эта

ограничивающая дѣятельность монадъ является намъ въ представленіи пространственными отношеніями вещей.

Монадъ столько, сколько степеней силы т. е. безчисленное множество; онѣ образуютъ постепенную градацію существъ отъ самыхъ несовершенныхъ до самыхъ совершенныхъ. Потому въ природѣ нѣтъ скачковъ, а только послѣдовательный переходъ отъ низшаго къ высшему; этотъ законъ Лейбницъ называетъ закономъ неразличаемости. Человѣческая душа есть также монада и, какъ таковая, совершенно самодѣятельна и вѣчна; міръ монадъ не оканчивается человѣческою душею, но восходитъ далѣе до верховной монады или Бога. Но какъ Спиноза не могъ единствомъ сущаго объяснить множественности явленій, такъ и Лейбницъ, разбивши міръ на безконечное множество отдѣльныхъ существованій, не могъ затѣмъ построить изъ него міроваго единства. Если каждая монада есть нѣчно вполнѣ обособленное и самостоятельное, не нуждающееся ни въ чемъ иномъ и недоступное его вліянію, то спрашивается, какъ возможенъ нѣкоторый постоянный міровой порядокъ и въ частности связь души съ тѣломъ? Въ каждой отдѣльной монадѣ нѣтъ никакой нужды въ согласномъ дѣйствіи съ другими, и однако такое согласіе несомнѣнно существуетъ. Спрашивается, на чемъ оно основано? Система должна или отказаться отъ объясненія этого чрезвычайно существеннаго вопроса, или признать, что монады удерживаются въ согласіи внѣшнимъ вліяніемъ (которому онѣ, по природѣ своей, недоступны).

Извѣстно, что Лейбницъ, прибѣгаетъ въ этомъ случаѣ къ помощи *предуставленной гармоніи*, установленной Богомъ для монадъ. Но это предположеніе ве-

детъ къ неизбѣжнымъ противорѣчіямъ съ прочими частями системы. Во первыхъ оно требуетъ для верховной монады значенія творца прочихъ монадъ. Это требованіе нисколько не вытекаетъ изъ того, что мы знаемъ о прочихъ монадахъ; мало того—оно противорѣчитъ ему. Связанная непрерывными переходами съ низшими монадами, верховная монада должна весьма мало отличаться отъ ближайшихъ къ ней монадъ и потому никакъ не можетъ относиться къ нимъ, какъ творецъ къ созданію. Притомъ, какая нужда для монады быть сотворенною, и почему она не можетъ существовать отъ вѣка?

Во-вторыхъ, верховная монада не можетъ быть и устроителемъ міра, ибо этимъ нарушается самостоятельность другихъ монадъ, и онѣ, въ противность своей природѣ становятся доступны внѣшнему вліянію.

Потому понятіе Бога, а стало быть и предуставленной гармоніи, не слѣдуетъ изъ принциповъ системы, а напротивъ, противорѣчитъ имъ; это лишь внѣшняя прибавка, подразумѣвающая признаніе недостаточности основнаго принципа для объясненія того, что онъ долженъ объяснять.

Изъ краткаго очерка главныхъ догматическихъ ученій древняго и новаго міра видно:

1) Что ипотеза чистаго, внѣ-опытнаго познанія терпитъ постепенныя смягченія въ эмпирическомъ смыслѣ. Отсюда естественно происходитъ подозрѣніе, нельзя-ли совершенно устранить ее.

2) Что задача догматической философіи тѣмъ не менѣе остается одною и тою же: связать міровое единство съ міровымъ многообразіемъ. Неразрѣшимость этой задачи возбуждаетъ сомнѣніе въ силахъ человѣческаго ума.

Потому естественною реакціею противъ догматизма должно считаться ученіе, отвергающее какъ возможность чистаго познанія, такъ и разрѣшимость метафизической задачи.

II. Эмпиризмъ.

Употребляя опять терминологію Канта, мы разумѣемъ подъ именемъ «эмпиризма» разрядъ философскихъ ученій, основанныхъ на томъ предположеніи, что источникомъ всѣхъ познаній служитъ опытъ, и что, поэтому, познаніе о сверхчувственныхъ свойствахъ вещей невозможно для человѣка.

Какъ инстинктивное убѣжденіе эмпиризмъ всегда составлялъ и составляетъ достояніе огромной массы человѣческаго рода. Въ качествѣ такого же инстинктивнаго убѣжденія онъ руководилъ и первоначальными философскими построеніями, въ которыхъ еще не задавался вопросъ о познаніи. Но какъ сознательное философское ученіе о познаніи, эмпиризмъ является позднѣе догматизма и какъ реакція противъ него. Эта реакція бываетъ, обыкновенно, вмѣстѣ съ тѣмъ реакціею популярной, общедоступной философіи противъ темныхъ и запутанныхъ философскихъ изслѣдованій.

Эмпирическаго ученія въ древности держались многіе софисты и изъ сократическихъ школъ — киническая и киренейская; наибольшаго же развитія и сильнѣйшаго вліянія достигъ эмпиризмъ у стоиковъ и эпикурейцевъ. Но смыслъ этого ученія у тѣхъ и другихъ былъ различный. Первые полагали, что опытъ знакомитъ съ

дѣйствительною природою вещей, вторые же приписывали опытному знанію лишь относительное значеніе.

Въ новое время главными дѣятелями эмпиризма до Локка были Бэконъ и Гоббзъ. Френсисъ Бэконъ, человѣкъ практическаго склада ума, былъ пораженъ главнымъ образомъ безплодностью современной ему науки и понималъ эмпиризмъ какъ практическое руководство къ научнымъ изслѣдованіямъ. Не составляетъ ли цѣли этихъ изслѣдованій власть человѣка надъ природою? А между тѣмъ наука ни на волосъ не подвигаетъ къ этой цѣли. Очевидно, что методъ ея неудовлетворителенъ; что пренебрегая опытомъ, она пренебрегаетъ и своею задачею. Надлежащій же методъ науки долженъ состоять въ тщательномъ наблюденіи явленій, сравненіи ихъ и нахожденіи ихъ законовъ путемъ наведенія. Для правильнаго же слѣдованія по этому трудному и медленному пути, надлежитъ предварительно освободить свой умъ отъ всякихъ предвзятыхъ понятій, отъ всякихъ *идоловъ*, замѣняющихъ для насъ чистый образъ природы и происходящихъ или отъ несовершенствъ человѣческаго ума, или отъ особенностей отдѣльныхъ личностей, или отъ словесныхъ злоупотребленій, или наконецъ, отъ преданія. Очищенная отъ идоловъ, основанная на опытѣ и правильно толкующая его наука есть «образъ истины; познаніе истины и ея сущность тождественны, различаясь не болѣе, чѣмъ падающій лучъ отъ отраженнаго».

Ученіе Бэкона ограничивается практическимъ наставленіемъ къ опытному познанію, не рѣшая путемъ психологическаго изслѣдованія, возможно ли для человѣка иное познаніе. Гоббзъ идетъ далѣе; онъ прямо сводитъ познаніе къ опыту и именно къ внѣшнему опыту или

чувственному воспріятію. Отъ такого односторонняго взгляда и происходитъ матерьялистическій образъ мыслей Гоббза; ибо если познаніе равно опыту, а опытъ равенъ внѣшнему воспріятію, то и существуетъ только внѣшне-воспринимаемое, или матерьяльное.

Всестороннюю постановку эмпирическаго ученія мы находимъ только у Локка, котораго поэтому и слѣдуетъ считать истиннымъ основателемъ научнаго эмпиризма, а ученіе его зерномъ, изъ котораго выросли всѣ прочія эмпирическія направленія. Потому ученіе Локка слѣдуетъ разсмотрѣть подробнѣе.

Въ сочиненіи *An essay concerning human understanding* Локкъ поставляетъ себѣ задачу, аналогическую съ той, которая руководила Кантомъ при составленіи критики чистаго разума, именно открыть законную область и предѣлы человѣческаго познанія. Но между тѣмъ какъ Кантъ старается прежде всего найдти прирожденныя формы познанія, Локкъ прямо начинаетъ съ его содержанія. Содержаніе познанія составляютъ «идеи», т. е. всѣ образы, символы и знаки, которые находятся въ человѣческой душѣ, и первый вопросъ, который авторъ задаетъ себѣ, есть вопросъ о происхожденіи идей.

Прежде всего слѣдуетъ разсмотрѣть, существуютъ ли въ человѣческомъ духѣ врожденныя истины, какъ утверждаютъ картезіанцы. Врожденныя истины суть такія, которыя ясно и отчетливо сознаются каждымъ человѣкомъ съ самаго начала его психической жизни. Подъ именемъ «врожденнаго» нельзя разумѣть ни того, что разумъ открываетъ самъ, вступая въ дѣятельность, ни того, что принимается имъ безъ доказательства, какъ очевидное; ибо въ такомъ случаѣ была бы доказана лишь

способность духа къ принятію и пониманію извѣстныхъ истинъ, а не врожденность ихъ. Врожденныя истины должны находиться въ сознаніи всякаго человѣка безъ различія возраста, способностей и образованія. «Мнѣ кажется, говоритъ Локкъ, противорѣчіемъ утверждать, что существуютъ истины, запечатлѣнныя (imprinted) въ душѣ, которыхъ она не воспринимаетъ или не знаетъ... Если какое либо вѣрное положеніе, съ которымъ умъ когда либо можетъ согласиться, слѣдуетъ считать запечатлѣннымъ въ немъ, то таковыми же нужно считать и всѣ подобныя положенія... Такимъ образомъ окажется, что въ душѣ находятся всѣ истины, которыя она когда либо будетъ знать *). Кромѣ того въ ней могутъ, значитъ, быть запечатлѣны и такіе принципы, которыхъ она не только не знаетъ, но никогда и не будетъ знать: ибо человѣкъ можетъ долго жить и даже умереть въ невѣденіи многихъ истинъ, которыя духъ его способенъ былъ узнать и узнать съ достовѣрностью». Подобное толкованіе ученія о врожденныхъ идеяхъ ничѣмъ не отличается, по мнѣнію Локка, отъ отрицанія его. «Ибо никто, я полагаю, не отвергалъ никогда, что духъ способенъ познать многія истины. Способность-то, говорятъ, и врождена, а знаніе пріобрѣтено. Но, въ такомъ случаѣ, къ чему подобный споръ относительно нѣкоторыхъ врожденныхъ положеній?.. они или всѣ врождены, или всѣ пріобрѣтены».

Примѣняя признаки врожденности къ наиболѣе рас-

---

*) Такъ и училъ Лейбницъ.

пространеннымъ и очевиднымъ истинамъ, мы, по мнѣнію Локка, не находимъ ихъ ни въ одной.

Различимъ прежде всего теоретическія и практическія истины. Самые общіе теоретическіе принципы суть: что есть—есть; одна и таже вещь не можетъ (вмѣстѣ) быть и не быть. Но что эти принципы *не врождены*,— очевидно на дѣтяхъ и идіотахъ, которые, хотя имѣютъ душу, но этихъ принциповъ не сознаютъ. Если бы даже—чего въ дѣйствительности нѣтъ—непремѣнное появленіе извѣстныхъ истинъ съ началомъ разумной жизни и ихъ особенная очевидность могли служить признаками врожденности, то и эти признаки непримѣнимы къ сказаннымъ принципамъ. Во первыхъ, эти принципы являются позже начала разумной жизни. Дѣти уже обнаруживаютъ разумъ, еще не имѣя о нихъ понятія; безъ всякаго понятія о нихъ проводятъ свой разумный возрастъ дикари и необразованные люди. Очевидность ихъ также не превосходитъ очевидности многихъ другихъ положеній; истины: черное не есть бѣлое, 1+2=3,— столько же безспорны для всякаго, понимающаго смыслъ названій: черное, бѣлое, 1, 2, 3. Эти частныя идеи даже болѣе очевидны, ибо частное узнается и понимается ранѣе общаго. Но неужели же эти частныя истины тоже врождены?

И такъ самые главные и безспорные теоретическіе принципы не имѣютъ признаковъ врожденности. Обратимся теперь къ практическимъ. Ихъ неврожденность по мнѣнію Локка, еще болѣе ясна, ибо мы не можемъ найдти ни одного самоочевиднаго практическаго принципа. Справедливо говорятъ, что человѣку врождено стремленіе къ счастію; но это стремленіе есть не прак-

тическая истина, а природное свойство. Практическій принципъ есть нѣкоторое знаніе, руководящее практикою. Спрашивается, существуютъ ли у человѣка врожденныя правила дѣятельности?

Какой бы нравственный принципъ мы ни взяли, мы всегда найдемъ, что онъ не вполнѣ всеобщъ и притомъ основывается на чемъ либо другомъ, а стало быть имѣетъ характеръ не врожденной, а производной истины. Добродѣтель уважается всѣми не какъ врожденная, а какъ полезная. Указаніе совѣсти не можетъ считаться признакомъ врожденности, потому что однихъ людей совѣсть упрекаетъ за то, что другіе совершаютъ вполнѣ спокойно. У однихъ народовъ часто считается позволительнымъ и даже похвальнымъ многое, возбуждающее отвращеніе въ другихъ. Долгъ родителей относительно дѣтей есть одинъ изъ наиболѣе общихъ нравственныхъ принциповъ; но, какъ всякій долгъ, онъ подразумѣваетъ законъ, а законъ—законодателя, и потому, завися отъ нихъ, не можетъ считаться врожденнымъ. Если бы, наконецъ, и существовали врожденные нравственные принципы, то ихъ всякій могъ бы перечислить также легко, какъ свои пять пальцевъ; ни никто не въ состояніи этого сдѣлать, хотя всѣ порицаютъ всякую попытку отвергнуть врожденность принциповъ.

Все сказанное до сихъ поръ служило только доказательствомъ неврожденности принциповъ, а не идей, входящихъ въ ихъ составъ. Возможно, что принципы не врождены, а идеи врождены. Но и это предположеніе, по мнѣнію Локка, не выдерживаетъ критики. Возьмемъ истину: невозможно одной и той же вещи вмѣстѣ и существовать и не существовать. Врождены ли входящія

въ составъ этой истины идеи тождества и невозможности? Безъ сомнѣнія человѣкъ не имѣетъ ихъ ранѣе наблюденія частныхъ случаевъ тождества и несходства. Идеи цѣлаго и части, входящія въ составъ аксіомы: цѣлое болѣе своей части, выражаютъ отношенія идей числа и пространства и потому также не врождены, какъ и послѣднія. Если существуютъ врожденныя идеи, то идея Бога непремѣнно должна быть въ томъ числѣ, ибо какая идея важнѣе этой? Но примѣръ атеистовъ не доказаетъ ли намъ, что возможно не имѣть этой идеи? Не сообщаютъ ли намъ путешественники свѣденій о дикихъ народахъ, не имѣющихъ понятія о божествѣ? Но будь идея Бога и всеобща—это не доказывало бы ея вооржденности, какъ всеобщность идеи огня не доказываетъ ея врожденности. Какъ огонь доступенъ чувственному воспріятію всѣхъ людей, такъ и видимый міровой порядокъ не можетъ не открыть разумному существу слѣдовъ необычайной мудрости и всемогущества Творца. Если бы идея Бога была врождена, то она не проявлялась бы у разныхъ народовъ въ столь различной формѣ. Если же не врождена идея Бога, главная наша идея, то можно ли утверждать врожденность какой либо другой идеи. Идея субстанціи, напримѣръ, считаемая многими врожденною, такъ неопредѣленна и различна у разныхъ людей, что врожденность ея немыслима.

Откуда же произошло ученіе о врожденныхъ идеяхъ? «Когда люди, говоритъ Локкъ, нашли какое нибудь общее положеніе, которое достаточно понять, чтобы признать за очевидное, то, по моему мнѣнію, было весьма легко и удобно счесть его врожденнымъ. Разъ допустивъ такое мнѣніе, лѣнивые умы избавлялись отъ

труда изысканія, и все, что признавалось однажды за врожденное, избавлялось тѣмъ самымъ отъ изслѣдованія и повѣрки. А для тѣхъ, которые считались знатоками и учителями было также не малою выгодою основывать принципы на томъ «что принципы не доказуемы». Ибо, разъ признавъ извѣстный принципъ врожденнымъ, они заставляли учениковъ ограничиваться однимъ ихъ ученіемъ, т. е. отказываться отъ употребленія собственнаго разума и сужденія и безъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія вѣрить въ сообщаемыя имъ истины».

Итакъ въ человѣческомъ духѣ нѣтъ врожденныхъ идей; онъ отъ природы пустъ, какъ бѣлая бумага, покуда опытъ не оставитъ на немъ своего отпечатка. Этотъ опытъ можетъ имѣть предметомъ или внѣшнія явленія или процессы внутренней жизни. Въ первомъ случаѣ Локкъ называетъ его *ощущеніемъ*, во второмъ—*рефлексіею*. Ощущеніе первоначальнѣе рефлексіи; съ него начинается сознательная жизнь. Элементарные акты ощущенія и рефлексіи возбуждаютъ въ духѣ *простыя идеи*. Простыя идеи *даны* человѣку и не могутъ быть по произволу измѣнены ни въ числѣ, ни въ свойствахъ; мы можемъ только комбинировать ихъ, но измѣненію онѣ столь же недоступны, какъ количество и основныя свойства частицъ матеріи. Свойства и число простыхъ идей зависятъ отъ природы нашихъ органовъ чувствъ. Если бы Богъ создалъ существа съ шестью чувствами, то идеи, происходящія отъ ихъ шестаго чувства, были бы намъ столь же недоступны, какъ слѣпому идеи цвѣта, а глухому—звука.

Нѣкоторыя изъ простыхъ идей доставляются намъ дѣятельностью исключительно одного органа чувствъ,

напр. идеи разныхъ цвѣтовъ, тоновъ и т. под. Число такихъ идей безконечно велико, и мы далеко не имѣемъ названій для всѣхъ нихъ. Главная изъ нихъ есть идея *вещественности* (solidity), получаемая нами посредствомъ осязанія давленія окружающихъ предметовъ. Локкъ предпочитаетъ терминъ solidity термину impenetrability (непроницаемость), такъ какъ послѣдній выражаетъ только отрицательное свойство, а первый вмѣстѣ и положительное. Мы разумѣемъ вещество, какъ нѣчто наполняющее пространство; одно пространство не составляетъ еще вещества, ибо лишено непроницаемости. Вещественность не слѣдуетъ смѣшивать съ твердостью, такъ какъ твердость есть только способность трудно измѣнять свою форму. Нелѣпо спрашивать: что такое вещество? оно не можетъ быть истолковано словами, а познается лишь опытомъ.

Другія идеи происходятъ отъ дѣятельности различныхъ чувствъ, напримѣръ идеи пространства, фигуры, покоя, движенія. Третьи получаются только путемъ рефлексіи, напр. идеи мышленія, хотѣнія. Наконецъ, четвертыя происходятъ и путемъ ощущенія и путемъ рефлексіи; таковы идеи удовольствія и неудовольствія, сопровождающія какъ чувственные, такъ и рефлективные акты. Бытіе и единство суть идеи, сообщаемыя какъ внѣшними предметами, такъ и внутренними процессами; и тѣ и другія мы принимаемъ существующими, а то обстоятельство, что мы наблюдаемъ отдѣльныя вещи или состоянія вызываетъ въ насъ идею единства. Изъ наблюденія нашихъ произвольныхъ дѣйствій и дѣйствій одного тѣла на другое получаемъ мы идею силы; наб-

людение появления одного акта за другимъ даетъ намъ идею слѣдования.

И такъ, мы видимъ теперь источники всего содержания нашей мысли и элементы его—простыя идеи. Изъ этихъ элементовъ, путемъ *сочетанія*, *сравненія* и *отвлеченія* развиваются въ человѣкѣ прочія идеи, уже не простыя, а сложныя. Сложныя идеи опять можно раздѣлить на нѣсколько категорій. Подъ именемъ *модусовъ* Локкъ разумѣетъ идеи не чего либо самостоятельнаго, но идеи видоизмѣненій. Простые модусы возникаютъ изъ комбинаціи или измѣненія одной и той же идеи, сложные изъ нѣсколькихъ идей. Идеи *субстанцій* суть идеи чего либо самостоятельно существующаго. Наконецъ третій разрядъ сложныхъ идей суть *отношенія*, возникающія изъ сравненія двухъ идей.

Обратимся же къ выводу главнѣйшихъ изъ этихъ сложныхъ идей.

Модусы пространства суть: протяженіе (extension), разстояніе, величина, фигура и мѣсто. Сма идея пространства получается изъ ощущеній зрѣнія и осязанія, что Локкъ не считаетъ нужнымъ и доказывать. Въ противоположность Декарту, Локкъ не можетъ свести все понятіе о веществѣ на понятіе пространства. Невозможность вещества безъ пространства также не доказываетъ ихъ тождества, какъ и невозможность цвѣта безъ пространства. И движеніе немыслимо безъ пространства, однако движеніе и пространство не одно и тоже. Идея пространства не подразумѣваетъ сопротивленія движенію, какъ идея вещества. Части пространства не отдѣлены одна отъ другой, потому что между ними все-таки ос-

тается пространство, тогда какъ части вещества можно отдѣлить одну отъ другой.

Другая простая идея, къ которой переходитъ затѣмъ Локкъ, есть идея *продолжительности* (duration). «Очевидно для каждаго, кто только хочетъ наблюдать, что происходитъ въ его собственной душѣ, что существуетъ послѣдовательность идей, постоянно смѣняющихся въ его умѣ, покуда онъ бодрствуетъ. Рефлексія этого появленія различныхъ идей одной послѣ другой въ нашемъ духѣ и снабжаетъ насъ идеею слѣдованія; разстояніе же между частями этого слѣдованія или между появленіемъ одной идеи за другой въ нашей душѣ и есть то, что мы называемъ продолжительностію». Эту пріобрѣтенную путемъ рефлексіи идею продолжительности, человѣкъ можетъ распространить и на событія, въ теченіе которыхъ онъ не думаетъ (напр. на состояніе сна), какъ идея пространства распространяется на мѣста, недоступныя наблюденію. Не наблюденіе движенія производитъ идею продолжительности; этой идеи не рождается въ насъ, если движеніе не вызываетъ смѣны идей. Съ другой стороны смѣна идей и безъ движенія вызываетъ сознаніе продолжительности. Слѣдованіе мыслей можетъ ускоряться и замедляться, но не иначе какъ въ извѣстныхъ предѣлахъ: очень быструю смѣну мы воспринимаемъ какъ мгновенную, очень медленную вовсе не воспринимаемъ. *Время* есть продолжительность, измѣренная и раздѣленная на участки. Отдѣлы времени суть величины, совершенно условныя. Воображая процессъ смѣны мыслей и движеній безконечными, мы получаемъ идею *вѣчности*.

Идея *единицы* есть самая простая и общая изъ всѣхъ

идей, сообщаемая намъ каждымъ актомъ нашего ощущенія, каждою идеею и примѣнимая ко всѣмъ предметамъ. Простые модусы ея, получаемые путемъ сложенія, суть *числа*.

Идеи *безконечности*, которая, согласно названію своему, исчерпывала бы безконечный рядъ какихъ либо элементовъ, мы не можемъ имѣть; то, что называется идеею безконечности, правильнѣе называть *безконечною идеею*, которая возникаетъ вслѣдствіе невозможности положить предѣлъ прибавленію новыхъ идей къ старымъ; потому эта идея примѣнима лишь къ тому, что имѣетъ части, какъ то: числу, времени и пространству. Идея пространства по природѣ своей безконечна; ибо разумѣемъ ли мы пространство только какъ аттрибутъ вещества или какъ нѣчто, существующее само по себѣ, мы во всякомъ случаѣ неспособны предположить ему предѣла; тоже слѣдуетъ сказать и о времени. Прочія идеи не могутъ быть безконечными, напр. идеи цвѣта или вкуса, ибо усиленіе, положимъ, бѣлизны имѣетъ предѣлъ, далѣе котораго она не возрастаетъ: совершенно бѣлый цвѣтъ уже не способенъ побѣлѣть. Невозможность вообразить предѣлъ дѣленію вещества вызываетъ идею безконечной дѣлимости.

Всѣ роды чувственныхъ предметовъ снабжаютъ насъ идеею *пассивной силы* или *сопротивленія*; но идею *активной силы* (энергіи) мы пріобрѣтаемъ не столько наблюденіемъ тѣлъ, сколько наблюденіемъ дѣятельности нашего собственнаго духа. Мы знаемъ два рода активной силы—мышленіе и движеніе. О мышленіи внѣшніе предметы ничего не могутъ намъ сообщить; точно также не сообщаютъ они ничего и о первомъ началѣ движенія.

Напротивъ, наблюдая самихъ себя, мы на опытѣ находимъ, что можемъ, если захотимъ, произвести движеніе, т. е. открываемъ въ себѣ активную силу.

Другой разрядъ сложныхъ идей составляютъ идеи субстанцій. Эти идеи происходятъ отъ комбинаціи нѣсколькихъ идей, какъ аттрибутовъ одной и той-же вещи. Таковы идеи человѣка, лошади, золота и т. д.; идеи *духа* и *тѣла*, перваго какъ носителя мысли, знанія, сомнѣнія, хотѣнія, второго какъ субстрата матерьяльныхъ качествъ. Главными аттрибутами тѣлесныхъ субстанцій слѣдуетъ считать сцѣпленіе частицъ и силу сообщать движеніе; духовныхъ — мысль и волю. Идея *Бога* получается безконечнымъ мысленнымъ увеличеніемъ тѣхъ душевныхъ свойствъ, которыя мы открываемъ въ себѣ путемъ рефлексіи. Вообще наши идеи субстанцій не могутъ выйдти изъ границъ, положенныхъ имъ простыми идеями. Комбинируя однородныя идеи, мы получаемъ идеи коллективныхъ субстанцій, напр. армія, созвѣздіе и т. под.

Третій родъ сложныхъ идей составляютъ *отношенія*. Идея отношенія выражаетъ свойство предмета, зависящее отъ другого предмета; всякая идея отношенія подразумѣваетъ другую, соотвѣтствующую ей: идея отца—идею сына, идея причины—идею слѣдствія. Предметъ можетъ остаться тѣмъ-же и при измѣненіи своихъ отношеній: отецъ перестаетъ быть отцомъ по смерти сына, хотя смерть сына не измѣняетъ свойствъ отца. Всякій предметъ можетъ быть опредѣляемъ безчисленнымъ множествомъ отношеній. Притомъ идея отношенія часто понятнѣе идей соотносящихся предметовъ; легче понять, что такое братъ, чѣмъ что такое человѣкъ.

*

Одно изъ самыхъ общихъ отношеній есть отношеніе причины къ слѣдствію. Идею *причинности* мы получаемъ изъ опыта, открывающаго намъ, что многія качества и субстанціи имѣютъ начало, или иначе, происходятъ. То что обусловливаетъ происхожденіе, мы называемъ *причиною*, то, что произошло, — *слѣдствіемъ*. Способъ причинной зависимости можетъ быть весьма различенъ. Произведеніе чего либо совершенно новаго, напр., новой частицы матеріи, есть *твореніе; рожденіе* есть дѣйствіе, зависящее отъ внутреннихъ причинъ; *дѣланіе* есть внѣшнее соединеніе или разъединеніе чего либо; *измѣненіе* есть появленіе въ предметѣ силы вызывать въ насъ новую простую идею.

Въ раздѣленіи идей по ясности и отчетливости Локкъ слѣдуетъ картезіанцамъ. Психологическій процессъ происхожденія идей состоитъ во 1) въ *воспріятіи* или измѣненіи духа дѣйствіемъ извѣстнаго возбужденія. Механизмъ внѣшняго воспріятія состоитъ въ томъ, что внѣшнее движеніе дѣйствуетъ на наши органы чувствъ и черезъ нихъ на мозгъ и вызываетъ въ немъ простую идею. При воспріятіи душа находится въ пассивномъ состояніи; впрочемъ у взрослаго человѣка результатъ воспріятія нѣсколько измѣняется сужденіемъ, предшествовавшимъ опытамъ и привычкою согласовать впечатлѣнія различныхъ чувствъ; 2) въ *удержаніи* идеи. Актъ удержанія состоитъ въ томъ, что мы извѣстное время сохраняемъ идеи въ сознаніи и затѣмъ сохраняемъ способность возобновлять ихъ дѣятельностью памяти. «Въ этомъ смыслѣ говорится, что идеи находятся у насъ въ памяти, хотя онѣ въ дѣйствительности не находятся нигдѣ, но существуетъ только способность

души возобновлять ихъ, когда она захочетъ, и, какъ-бы снова запечатлѣть ихъ въ себѣ, хотя нѣкоторыя съ меньшею, нѣкоторыя съ бóльшею трудностью, нѣкоторыя живѣе, нѣкоторыя смутнѣе». Въ актѣ припоминанія душа не пассивна, какъ при воспріятіи, но дѣятельна, такъ какъ этотъ актъ требуетъ участія воли. «Душа б. ч. сама ищетъ какую либо скрытую идею и обращаетъ, такъ сказать, свои взоры на самоё себя; хотя часто онѣ (идеи) возникаютъ въ душѣ какъ бы по собственному соглашенію, и сами собою предлагаются уму, а весьма часто выходятъ изъ своего сокровеннаго вмѣстилища на открытый дневной свѣтъ дѣйствіемъ какой либо порывистой и бурной страсти..... Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что онѣ (идеи) не только *не новы*, но что душа сама сознаетъ, что это ея прежнія впечатлѣнія и возобновляетъ свое знакомство съ ними, какъ съ идеями, извѣстными ей ранѣе». 3) Третья способность нашей души состоитъ въ *различеніи* идей; при слабости ея идеи смутны. 4) *Сравненіе* съ цѣлью найдти отношеніе между идеями есть также необходимая часть умственной дѣятельности, равно какъ 5) *комбинація*, 6) *называніе* и 7) *абстракція*. Достойно замѣчанія, что ассоціацію идей Локкъ считаетъ не пособіемъ разумному познанію, а нѣкоторою естественною неразумною дѣятельностью души, отъ которой ей невозможно избавиться, и которая устанавливаетъ между идеями связь совершенно случайную и ложную.

Изъ этого очерка происхожденій нашихъ идей видно, что возможно только опытное знаніе, въ основѣ котораго лежатъ простыя идеи, происходящія путемъ ощущенія и рефлексіи. *Познаніе* состоитъ собственно въ

сравненіи идей, въ нахожденіи ихъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія одной другой. Потому предметомъ познанія служатъ: 1) тождество и различіе идей; 2) отношеніе ихъ между собою; 3) сосуществованіе и необходимая связь и 4) дѣйствительное существованіе. По роду своему познаніе можетъ быть или *интуитивное* (непосредственное) или *демонстративное* (достигаемое путемъ доказательства). Познаніе перваго рода состоитъ въ опредѣленіи согласія или несогласія двухъ идей, напр. черное не есть бѣлое, кругъ не треугольникъ. Демонстративное доказательство состоитъ въ нахожденіи посредствующихъ идей, при помощи которыхъ обнаруживается согласіе или несогласіе данныхъ идей. Такого рода познаніе представляетъ геометрія. Къ этимъ двумъ родамъ познанія Локкъ присоединяетъ еще *чувственное* познаніе, знакомящее насъ съ внѣшними предметами; но врядъ-ли эта прибавка можетъ считаться раціональною. По скольку чувственное познаніе состоитъ въ непосредственномъ ощущеніи — оно интуитивно; поскольку оно приводитъ къ убѣжденію во внѣшнемъ бытіи, оно демонстративно, ибо это убѣжденіе по Локку требуетъ доказательства.—Правильное, т. е. сообразное съ дѣйствительностью согласованіе идей въ умѣ есть умственная *истина;* выраженная словами, она становится *словесною истиною*. Но словесная истина можетъ и не имѣть иного смысла, кромѣ словеснаго, т. е. не прибавлять ничего къ нашему знанію, но касаться лишь значенія словъ. Таковы всѣ тождественныя предложенія (аналитическія сужденія Канта).

Отъ познанія въ строгомъ смыслѣ слова Локкъ отличаетъ *сужденіе* (judgment), которое правильнѣе было-

бы назвать *мнѣніемъ*, такъ какъ терминъ «сужденіе» имѣетъ въ логикѣ свой опредѣленный смыслъ. Какъ знаніе имѣетъ предметомъ *истинное*, такъ сужденіе или мнѣніе имѣетъ предметомъ *вѣроятное*. Вѣроятность есть видимость извѣстнаго отношенія между идеями, основанная на соотвѣтствіи извѣстнаго факта нашему знанію, опыту или свидѣтельству другихъ; при этомъ большую роль играютъ количество, правдивость, знаніе свидѣтелей, цитированіе авторовъ, согласіе частей и обстоятельствъ между собою и противоположныя свидѣтельства. Принятіе чего либо за вѣроятное называется *довѣріемъ* или *согласіемъ*. Сообразно силѣ свидѣтельства степень согласія можетъ быть различна. Наибольшую вѣроятность имѣютъ сообщенія о чемъ либо, согласномъ съ нашимъ собственнымъ постояннымъ наблюденіемъ, если, притомъ, эти сообщенія подтверждаются всѣми. При всеобщемъ свидѣтельствѣ о чемъ либо, часто или въ большинствѣ случаевъ наблюдаемомъ, или вообще не противорѣчащемъ законамъ природы, степень вѣроятности также весьма велика. Историческія свидѣтельства вообще тѣмъ вѣроятнѣе, чѣмъ черезъ меньшее число посредниковъ они до насъ дошли. Значительную степень вѣроятности имѣютъ заключенія по аналогіи о чемъ либо, недоступномъ прямому наблюденію, напримѣръ о свойствахъ безтѣлесныхъ духовъ или о причинахъ явленій природы.

Ошибка въ сужденіи есть *заблужденіе*. Причинами заблужденій служатъ: отсутствіе доказательствъ, неспособность или недостатокъ желанія пользоваться ими и, главнымъ образомъ, неправильная оцѣнка вѣроятностей. Люди обыкновенно судятъ о вѣроятности съ

точки зрѣнія извѣстныхъ предвзятыхъ принциповъ, признавая невѣроятнымъ то, что съ ними несогласно. Въ силу этихъ принциповъ часто отвергаютъ свидѣтельства не только другихъ людей, но и собственныхъ чувствъ.

Способность располагать идеи въ послѣдовательный рядъ и дѣлать изъ нихъ выводы есть *разумъ*. Главная цѣль вывода состоитъ въ отысканіи промежуточной идеи, могущей связать другія. Естественный процессъ умозаключенія отнюдь не состоитъ въ силлогизмѣ. Масса людей умозаключаетъ не только не по правиламъ силлогизма, но даже не зная ихъ; а невозможно, чтобы естественное орудіе умозаключенія было извѣстно лишь ничтожному меньшинству. Всякое правильное умозаключеніе можно, безъ сомнѣнія, представить въ силлогистической формѣ, но это не мѣшаетъ ей быть искуственною. «Скажите какой нибудь крестьянкѣ, что дуетъ юго-западный вѣтеръ, погода хмурится, и похоже, будто будетъ дождь,—и она легко пойметъ, что послѣ болѣзни ей негодится выходить въ такую погоду изъ дому въ легкомъ платьѣ; она ясно видитъ естественную связь идей: юго-западный вѣтеръ, тучи, дождь, сырость, простуда, возобновленіе болѣзни, опасность смерти, не замыкая ихъ вмѣстѣ въ искуственную форму нѣсколькихъ силлогизмовъ». На этой-то очевидной связи идей, по Локку, и покоится умозаключеніе. Ошибочно, слѣдовательно, мнѣніе, будто умозаключеніе должно опираться, по крайней мѣрѣ на одно общее сужденіе. Значеніе основныхъ принциповъ или аксіомъ, вообще, ничтожно. Правда, они имѣютъ дѣйствительно необходимую и очевидную истинность. Но не должно думать, что эта оче-

видность есть ихъ отличительная особенность: мы видѣли, что она свойственна всякому интуитивному знанію.

Аксіома: что есть, есть, не болѣе очевидна, чѣмъ истина: черное не есть бѣлое, а аксіома: одна и таже вещь не можетъ и быть и не быть, — чѣмъ истина: человѣкъ не лошадь. Одинаково несомнѣнны положенія: вычитая равныя изъ равныхъ, получимъ равныя разности, и: отдѣливъ отъ пяти пальцевъ каждой руки по два, получимъ въ остаткахъ равныя количества пальцевъ. Доказано ранѣе, что эти аксіомы не врожденны; не трудно убѣдиться, что не онѣ лежатъ и въ основаніи всякаго знанія. Ибо, если раньше, чѣмъ знать ихъ, мы знаемъ частныя очевидныя истины, то ясно, что аксіомы не нужны для познанія послѣднихъ. Аксіома: цѣлое равно суммѣ своихъ частей, не дѣлаетъ для насъ болѣе убѣдительнымъ, что $1+2=3$, ибо послѣднее столь-же очевидно для насъ. Изъ сказаннаго не слѣдуетъ, чтобы аксіомы ровно ни къ чему не служили. Онѣ приносятъ пользу для систематическаго изученія науки и для приведенія мнѣній противниковъ къ противорѣчіямъ. Въ этомъ отношеніи можетъ быть полезенъ и силлогизмъ; но съ другой стороны еще существеннѣе для разоблаченія заблужденій правильное пониманіе идей.

Итакъ ясныя и отчетливыя идеи должны служить основаніемъ всякому знанію. Всякая наука въ основѣ своей есть опытная наука. Хорошо придуманныя гипотезы позволительны, какъ пособія для памяти и руководство къ новымъ изслѣдованіямъ. Но слѣдуетъ остерегаться поспѣшности въ ихъ принятіи и тщательно повѣрять ихъ на фактахъ.

Теперь мы прослѣдили въ общихъ чертахъ ученіе Локка о происхожденіи человѣческихъ познаній. Посмотримъ-же, какія слѣдствія выводитъ изъ него авторъ касательно предѣловъ и предметовъ познавательной дѣятельности человѣка.

Непосредственный предметъ познанія составляютъ идеи и именно въ конечномъ результатѣ простыя идеи, такъ какъ всѣ прочія идеи составляются изъ нихъ. Другими словами, человѣкъ ограниченъ въ своемъ познаніи исключительно воспріятіями своихъ душевныхъ состояній (такъ какъ внѣшнія впечатлѣнія также психическаго качества). Но заключенная въ предѣлы воспріятія область познанія не тождественна съ областью воспріятія, но у́же ея, ибо не всѣ идеи могутъ быть приведены между собою въ соотвѣтствіе, нужное для познанія.

Опытный характеръ познанія совершенно исключаетъ возможность познанія чего-либо сверхъ-чувственнаго, напр. субстанцій и первыхъ причинъ. Субстанція, какъ нѣкоторый носитель чувственныхъ аттрибутовъ вещи, есть просто фикція нашего ума. Человѣкъ, убѣжденный въ реальномъ существованіи субстанціи, по мнѣнію Локка, подобенъ индѣйцу, который на вопросъ: на чемъ стоитъ земля? отвѣчалъ: на слонѣ, а на вопросъ: на чемъ стоитъ слонъ? отвѣчалъ: на черепахѣ..... Когда же его спросили, на чемъ стоитъ эта черепаха, далъ въ отвѣтъ: на чемъ-то, чего я не знаю. «Извѣстная часть матеріи, составляющая кольцо на моемъ пальцѣ, заранѣе считается большинствомъ людей имѣющею нѣкоторую реальную сущность, въ силу которой она есть именно золото, и изъ которой вытекаютъ всѣ свойства

золота, какъ-то: его особый цвѣтъ, вѣсъ, твердость, плавкость, постоянство, перемѣна цвѣта при дѣйствіи ртути и т. д. Но этой сущности, изъ которой вытекаютъ всѣ эти свойства...... я, откровенно признаюсь, не могу найдти». По удаленіи чувственныхъ аттрибутовъ сущность есть одно пустое слово.

Точно также недоступны нашему познанію первыя причины вещей. Вещи суть или матерьяльной или духовной природы. Объяснить основныя свойства той и другой мы совершенно не въ состояніи. Что заставляетъ частицы матеріи сохранять между собою связь? Пусть отвѣтятъ: давленіе воздуха. Но въ силу какого давленія связаны частицы воздуха? Если сошлются на эфиръ, то и относительно его возможенъ тотъ-же вопросъ и т. д. до безконечности. Вообще вопросъ о существованіи въ вещи такихъ-то основныхъ свойствъ не можетъ быть разрѣшенъ, все равно касается-ли онъ духа или тѣла.

Но хотя наше познаніе ограничено одними опытными идеями, однако, ошибочно думать, будто оно обманчиво. Напротивъ, мы имѣемъ совершенно достаточныя для практическихъ цѣлей знанія о внѣшнемъ мірѣ, о душѣ и о Богѣ.

Бытіе внѣшняго міра можетъ быть доказано: во 1) всеобщимъ убѣжденіемъ человѣчества; 2) необходимостью, въ случаѣ его отрицанія, отрицать и внѣшнее духовное бытіе или существованіе другихъ людей; 3) невозможностью для нашихъ чувствъ самостоятельнаго произведенія впечатлѣній безъ внѣшняго импульса; иначе, напр. темнота не препятствовала-бы глазу произвести свѣтъ; 4) невозможностью по произволу измѣнять со-

ставъ нашихъ ощущеній, и, наконецъ, 5) согласіемъ въ ощущеніяхъ различныхъ людей. Но изъ факта существованія внѣшняго міра никакъ не слѣдуетъ приписывать ему всѣ тѣ аттрибуты, съ которыми мы воспринимаемъ его. Конечно, каждому изъ этихъ аттрибутовъ должно соотвѣтствовать въ вещи нѣкоторое качество, или сила вызывать въ насъ извѣстнаго рода ощущенія. Но ощущенію нѣтъ надобности непремѣнно походить на качество вещи. Дѣйствительно, нѣкоторыя свойства внѣшнихъ предметовъ воспринимаются нами, какъ они суть; таковы: *вещественность*, *протяженіе*, *фигура*, *движеніе*, *покой* и *число;* ихъ можно назвать *первичными качествами*. Но другія ощущенія, напримѣръ, цвѣта, звука, вкуса не имѣютъ сходства съ чѣмъ либо сущимъ внѣ насъ; ихъ Локкъ называетъ *вторичными* качествами.

Наше познаніе душевныхъ процессовъ, по мнѣнію Локка, гораздо ограниченнѣе. По крайней мѣрѣ, ни одно изъ душевныхъ свойствъ, извѣстныхъ намъ, онъ не склоненъ считать первичнымъ. Мышленіе есть самый общій признакъ душевной жизни; но Локкъ вовсе не склоненъ считать его существенною принадлежностью души. Мышленіе не есть постоянный актъ: въ глубокомъ снѣ и обморокѣ человѣкъ не мыслитъ. Потому вполнѣ возможно, что первичныя качества души тождественны съ первичными качествами матеріи. «Мы имѣемъ идеи матеріи и мышленія, говоритъ Локкъ, но возможно, что никогда не будемъ въ состояніи узнать, можетъ-ли нѣчто чисто-матерьяльное мыслить или нѣтъ; ибо намъ невозможно однимъ наблюденіемъ нашихъ идей, безъ помощи откровенія, узнать, сообщилъ-ли

Всемогущій способность воспріятія и мысли извѣстной системѣ матерьяльныхъ частицъ, надлежащимъ образомъ расположенныхъ, или же соединилъ съ устроенною такимъ образомъ матеріею нематерьяльное мыслящее существо». Единство душевной жизни есть только видимость. О существованіи и свойствахъ Божіихъ мы можемъ, по мнѣнію Локка, достигнуть достаточныхъ для насъ познаній. Несомнѣнно, что изъ ничего не можетъ произойдти нѣчто реальное; потому отъ вѣчности должно существовать нѣчто, произведшее все прочее. Эта общая причина всемогуща, такъ какъ она имѣетъ силу произвесть все прочее; вмѣстѣ съ тѣмъ она мыслящая, ибо иначе наша собственная мысль произошла-бы изъ ничего. Итакъ есть вѣчное, всемогущее, мыслящее существо, произведшее все прочее. Первая причина никакъ не можетъ быть матерьяльною. «Предположимъ одну вѣчную, плотно соединенную матерію....., находящуюся въ покоѣ; при отсутствіи въ мірѣ чего либо другого, она осталась-бы вѣчно такою-же мертвою, бездѣятельною массою..... Стало-быть, матерія не можетъ даже произвести сама изъ себя движеніе..... Но положимъ, что движеніе вѣчно; все-таки, матерія, *немыслящая матерія* и *движеніе*, какія-бы измѣненія послѣднее ни производило въ фигурѣ и объемѣ первой, *никогда не могутъ произвесть мысли*». Притомъ, *матерія—вообще* есть только слово; въ дѣйствительности существуютъ лишь частныя матерьяльныя вещи. Потому, если матерія есть начало всего, то начало не одно, а ихъ много. Откуда-же изъ дѣйствія многихъ

независимыхъ началъ тѣ порядокъ, гармонія и красота, которые мы видимъ въ природѣ?

Быть можетъ, возразятъ, что вѣчное, мыслящее существо есть вмѣстѣ и матерьяльное существо. Этого мнѣнія нельзя ни доказать, ни опровергнуть; но нѣтъ основанія предполагать, что божественная мысль необходимо связана съ матеріею. Притомъ, подобное предположеніе ведетъ къ признанію множества боговъ, потому что съ каждою матерьяльной частицею должно быть связано мышленіе. Предположеніе, будто матерія существуетъ вѣчно, независимо отъ Бога, также ни на чемъ не основано. Ибо непонятность созданія матеріи такова-же, какъ и непонятность созданія души; почему-же мы признаемъ послѣднюю имѣющею начало? Да и кто намъ сказалъ, что мы непремѣнно должны понимать способъ дѣйствія Божества? Мы не понимаемъ многаго и изъ окружающаго насъ, напр. передачи движенія; слѣдуетъ-ли отсюда, что передачи движенія не существуетъ? Очевидно въ этихъ доказательствахъ бытія Божія Локкъ не остается вѣренъ эмпирическому принципу.

Этихъ знаній о внѣшнемъ мірѣ, душѣ и Богѣ, конечно, достаточно для руководства практическою дѣятельностью; но недостаточно для міробъясненія на столько полнаго, какъ того желаетъ догматическая метафизика, и для открытія той сокровенной природы вещей, изъ которой, какъ изъ зерна, *развивается* все разнообразіе явленій. Въ ученіи Локка эмпиризмъ является въ своемъ первоначальномъ, сыромъ видѣ, и потому, у дальнѣйшихъ его послѣдователей взгляды

Локка почти по всѣмъ вопросамъ подверглись существенному измѣненію.

1) Если признать справедливымъ отсутствіе въ духѣ чего либо врожденнаго, кромѣ способностей, то теорія познанія посредствомъ идей въ томъ видѣ, какъ она изложена Локкомъ, не можетъ быть удержана. По Локку идеи, хотя и составляютъ принадлежность духа, но тѣмъ не менѣе представляютъ нѣчто отдѣльное отъ него: иное дѣло духъ, иное дѣло его идеи. Но спрашивается, что же такое этотъ духъ, за исключеніемъ изъ него идей? По здравомъ обсужденіи этого вопроса въ духѣ эмпиризма можно сказать только, что духъ безъ идей есть просто возможность появленія идей. По тому правильнѣе считать духъ не нѣкоторымъ пріемникомъ входящихъ въ него образовъ, но самою ихъ смѣною. Идея есть не нѣчто, имѣющее въ духѣ самостоятельное существованіе, но просто извѣстное видоизмѣненіе (модификація) духа, есть самъ духъ въ частномъ своемъ проявленіи; духъ не есть нѣчто, имѣющее идеи, чувства и т. д., но есть только общее названіе для всей суммы идей, чувствъ и другихъ душевныхъ явленій. Потому духъ безъ идей не есть даже tabula rasa, но просто ничто, голая возможность. Появленіе идей есть вмѣстѣ появленіе и духа. Этотъ взглядъ на идеи, какъ на модификаціи духа, главнымъ образомъ развитъ Томасомъ Броуномъ.

Если, при такомъ отрицаніи субстанціальности духа, удержать взглядъ Локка на протяженную и инертную матерію, какъ на нѣчто самостоятельно существующее, то въ результатѣ получится *матеріализмъ*, ученіе, которое можно назвать единственной возможною мета-

физикою эмпиризма (поскольку послѣдній не перешелъ въ скептицизмъ). Догматическая философія не можетъ послѣдовательно стать матеріалистическою. Матеріализмъ неразрывно связанъ съ атомизмомъ; атомъ же, будучи физическою единицею, метафизически сложенъ, и потому не можетъ удовлетворить стремленію догматизма къ единству. Какъ нѣчто метафизически единое, атомъ становится монадою, а матеріализмъ—монадологіею.

Нѣкоторые писатели пробовали отрицать неизбѣжность связи матеріализма съ атомизмомъ. Но большинство матеріалистовъ, понимавшихъ свою задачу, всегда склонялось къ послѣднему. Дѣйствительно, признавать объективную реальность матеріи и вмѣстѣ отвергать предѣлъ ея дѣлимости невозможно; ибо безпредѣльная дѣлимость есть самоуничтоженіе, отрицаніе всякой точки опоры, всякаго безусловнаго бытія ея.

Ланге въ своей *Исторіи матеріализма* справедливо различаетъ два его вида, одинъ, свойственный древности, другой—нашему времени. Древніе матеріалисты считали самую душу матеріальною, состоящею изъ весьма тонкихъ и подвижныхъ атомовъ; новые матеріалисты считаютъ душу продуктомъ дѣйствія атомовъ, именно атомовъ нервной системы. О затрудненіяхъ того и другого воззрѣнія было говорено болѣе чѣмъ достаточно, какъ въ нашей, такъ и въ иностранной литературахъ.

2) Успѣхи психологіи и физіологіи значительно измѣнили воззрѣнія на способъ происхожденія главныхъ идей, именно идей вещества, пространства, времени и причинности. Открытіе мышечнаго ощущенія или ощущенія мышечнаго сокращенія обнаружило тотъ источникъ, изъ котораго, по мнѣнію новѣйшихъ эмпири-

стовъ, какъ-то Т. Броуна, Милля, Бэна, мы почерпаемъ главнымъ образомъ идею вещества и пространства. Въ мышечное ощущеніе входитъ два элемента: элементъ напряженія или степени ощущенія и элементъ его продолжительности. Движеніе при равной продолжительности можетъ сопровождаться большею или меньшею степенью мышечнаго ощущенія или иными словами большимъ или меньшимъ усиліемъ. Эта разница въ усиліи вызываетъ представленіе разницы въ средѣ, въ которой происходитъ движеніе. Среда, въ которой движеніе требуетъ наименьшаго усилія представляется намъ пустою; среда, движеніе въ которой требуетъ усилія — болѣе или менѣе наполненною, смотря по степени усилія. Такимъ образомъ получаемъ мы идею о чемъ то внѣшнемъ, сопротивляющемся движенію. Но эта идея не есть еще полная идея вещества; для образованія послѣдней въ союзъ съ мышечнымъ ощущеніемъ должно вступить ощущеніе осязанія. Ощущеніе осязанія свидѣтельствуетъ о давленіи на нашу кожу. Давленіе, сопровождаемое мышечнымъ усиліемъ, порождаетъ идею о границѣ той среды, которая сопротивляется нашему движенію. А такъ какъ сопротивленіе движенію всегда сопровождается давленіемъ, то въ насъ и возникаетъ идея о чемъ-то, дойдя до границъ чего, движеніе или прекращается или по крайней мѣрѣ замедляется. Это нѣчто и есть вещество. Но разъ идея вещества такимъ образомъ сформирована, то мышечное усиліе не является необходимымъ условіемъ для ея образованія во всякомъ частномъ случаѣ; привыкнувъ къ тому, что давленіе на нашу кожу всегда сопровождается сопротивле-

ніемъ движенію, мы часто по одному осязанію можемъ заключить о присутствіи вещества.

Другой элементъ мышечнаго ощущенія есть продолжительность. Предположимъ, что при равномъ мышечномъ усиліи, въ одномъ случаѣ ощущеніе мышечнаго сокращенія продолжается долѣе, чѣмъ въ другомъ. Эта разница въ продолжительности мышечнаго усилія по отношенію къ внѣшней средѣ понимается какъ разница въ протяженіи. Кромѣ того, несомнѣнно, что измѣненіе въ направленіи движенія также сопровождается извѣстнымъ измѣненіемъ въ ощущеніи. Отсюда вмѣстѣ съ мѣрою протяженія даны и элементы, образующіе представленіе длины, ширины, высоты объема и фигуры.

Ассоціируясь съ пріобрѣтенною уже идею вещества, это первоначальное, грубое представленіе протяженія вызываетъ идеи разстоянія и пространственныхъ свойствъ вещества. Движеніе извѣстной продолжительности между двумя пунктами, изъ которыхъ каждый оказываетъ ему сопротивленіе, вызываетъ представленіе разстоянія между ними. Осязаніе и мышечное усиліе сообщаютъ понятіе о веществѣ, какъ о чемъ-то давящемъ и сопротивляющемся при прикосновеніи; обводъ рукою знакомитъ съ тѣломъ, какъ протяженнымъ и имѣющимъ извѣстную форму.

Изъ сказаннаго видно, что зрѣніе не необходимо для образованія идеи пространства; и дѣйствительно слѣпорожденные имѣютъ ее и опредѣляютъ очень точно пространственныя отношенія безъ пособія глазъ. Но у зрячихъ дѣятельность зрѣнія далеко отодвигаетъ дѣятельность осязанія при опредѣленіи разстояній и фигуръ;

но не самое *видѣніе* важно въ этомъ отношеніи, а неразрывный союзъ его съ ощущеніями мышцъ, особенно движущихъ глазнымъ яблокомъ. Самъ по себѣ глазъ специфически чувствителенъ къ цвѣту; будь онъ неподвиженъ въ орбитѣ, и будь вообще неподвижно все наше тѣло, мы дѣйствительно воспринимали бы извѣстную долю окрашеннаго пространства, но въ чрезвычайно неясныхъ очертаніяхъ и ограниченномъ размѣрѣ. Но кромѣ этой способности видѣнія мы одарены способностью реагировать на каждое зрительное воспріятіе мышечнымъ движеніемъ и, подобно тому какъ рукою, но только въ большемъ масштабѣ, слѣдить глазомъ за очертаніемъ и разстояніемъ; понятно, что, при этомъ, значеніе другихъ мышечныхъ ощущеній должно отступить на второй планъ. Но разница здѣсь только въ степени, а не въ родѣ, и приписывать зрѣнію непосредственное воспріятіе пространства никакъ нельзя.

Въ объясненіи происхожденія идеи времени съ эмпирической точки зрѣнія гораздо болѣе затрудненія; ибо эту идею гораздо труднѣе вывести изъ послѣдовательности мышечныхъ ощущеній, такъ какъ послѣдовательность уже подразумѣваетъ время. Поэтому мы врядъ ли ошибемся если скажемъ, что въ этомъ отношеніи современные мыслители ушли не далѣе Локка. Милль отказывается выводить идею времени изъ союза ощущеній. Бэнъ приписываетъ ей тоже происхожденіе, какъ и идеѣ пространства съ тѣмъ различіемъ, что послѣдовательность мышечныхъ ощущеній пространственная, можетъ быть повторена въ обратномъ порядкѣ, а временная не можетъ.

Но коренною поправкою къ ученію Локка слѣдуетъ

*

считать новѣйшую теорію происхожденія идеи причинности. По Локку, мы наблюдаемъ причинность также, какъ и чувственныя свойства вещей, т. е. дѣйствительно можемъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, какимъ образомъ одно явленіе праизводитъ другое. Давидъ Юмъ доказалъ неосновательность этого взгляда. Подобно Локку Юмъ держится убѣжденія въ опытномъ происхожденіи идеи причинности. Ибо такъ какъ слѣдствіе вовсе не похоже на причину, то ранѣе опыта рѣшительно невозможно сказать, что произведетъ такая то причина, или чѣмъ произведено такое то дѣйствіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя утверждать, чтобы причинная связь была *дана* въ опытѣ. Ни ощущеніе, ни рефлексія не открываютъ ее намъ. «Наблюдая внѣшніе предметы и способъ ихъ дѣйствія, мы ни въ одномъ случаѣ не открываемъ самой силы или необходимой связи, т. е. свойства, которое бы связывало причину съ слѣдствіемъ и заставляло второе неизбѣжно слѣдовать за первымъ. Мы находимъ только, что одно дѣйствительно слѣдуетъ за другимъ. Ударъ одного билльярднаго шара сопровождается движеніемъ другого — вотъ что открываютъ внѣшнія чувства...» Самой же передачи движенія мы очевидно не наблюдаемъ и совершенно не понимаемъ, какъ она происходитъ. Точно также и рефлексія не сообщаетъ намъ ничего о необходимой зависимости явленій. Воля наша служитъ причиною произвольныхъ движеній и появленія новыхъ душевныхъ состояній. Движеніе тѣла опредѣляется волею... Но средство, при помощи котораго это происходитъ, способъ дѣйствія, которымъ воля производитъ столь необыкновенное явленіе—все это не открывается намъ непосредственно со-

знаніемъ, но остается скрытымъ даже самому тщательному изслѣдованію.» Мы не можемъ съ равнымъ удобствомъ двигать произвольно всѣми нашими органами и опять таки не находимъ этому иного основанія, кромѣ того, что такъ свидѣтельствуетъ опытъ. Способность желать движенія остается и при параличѣ, а между тѣмъ движеніе становится невозможнымъ; гдѣ же тутъ необходимая связь? И въ актѣ произвольнаго мышленія опытъ не открываетъ намъ необходимой связи предыдущаго и послѣдующаго, а лишь одно слѣдованіе, его предѣлы и измѣненія въ разное время.

Напрасно стараются избѣгнуть затрудненія, сводя всякое измѣненіе вещей на непосредственное дѣйствіе Божества; ибо дѣйствіе Бога на вещи также непонятно, какъ и дѣйствіе на нихъ человѣческаго духа.

Если, стало быть, опытъ не открываетъ намъ необходимой связи явленій, то спрашивается, откуда же взяли мы идею объ ней. Нельзя предположить, чтобы эта идея возникла изъ цѣлаго ряда опытовъ; ибо чего нѣтъ въ одномъ опытѣ, того не можетъ быть и въ нѣсколькихъ. Остается предположить, что вѣра въ причинность вообще не имѣетъ разумнаго основанія; что она не основывается на знаніи въ дѣйствительномъ смыслѣ слова. Человѣкъ не можетъ доказать, что явленія дѣйствительно связаны между собою; но *привыкнувъ* къ тому, что одно явленіе постоянно слѣдуетъ за другимъ, онъ естественно за появленіемъ одного ожидаетъ появленія другого. Итакъ *привычка* пораждаетъ въ человѣкѣ понятіе причинности. «Привычка, говоритъ Юмъ, есть великая руководительница человѣческой жизни. Только она дѣлаетъ опытъ годнымъ для насъ и позво-

ляетъ намъ ожидать въ будущемъ рядъ явленій, сходныхъ съ прошедшими. Безъ вліянія привычки мы не могли бы знать о фактахъ ничего, кромѣ непосредственно доставляемаго чувствомъ и воспоминаніемъ. Мы никогда не могли бы знать безъ нея, какъ приспособлять средства къ цѣли или прилагать наши естественныя силы къ произведенію какого нибудь дѣйствія».

Итакъ выходитъ, что идея причины заимствована нами не изъ наблюденія связи между предыдущимъ и послѣдующимъ, а изъ привычки къ извѣстному слѣдованію или, выражаясь болѣе научно, происходитъ въ силу ассоціаціи между двумя группами воспріятій, вслѣдствіе которой появленіе одной группы неизбѣжно внушаетъ намъ ожиданіе другой; отсюда является понятіе о первой, какъ объ условіи второй. Обыкновенное возраженіе противъ этого ученія Юма, что въ такомъ случаѣ слѣдовало бы считать день причиною ночи, упускаетъ изъ виду тотъ фактъ, что человѣкъ способенъ формировать свои взгляды не на основаніи только одного факта, а цѣлой группы аналогическихъ явленій. Дѣйствительно ночь предшествуетъ дню; но это предшествованіе есть только частный случай въ категоріи явленій предшествованій тьмы свѣту. Вездѣ, гдѣ свѣта сначала не было, а онъ появился потомъ, онъ предшествовался тьмою; но появленіе или существованіе тьмы не есть тѣмъ не менѣе неизмѣнное предыдущее появленіе свѣта, ибо бываютъ случаи постоянной темноты. Неизмѣнное же предыдущее свѣту есть появленіе освѣщающаго источника. Потому и появленіе солнца скорѣе можно было признать причиною дня, чѣмъ ночь, ибо солнце есть источникъ свѣта, аналогичный съ дру-

гими, а ночь есть темнота, аналогичная съ темнотою, которая по постоянному опыту не производитъ освѣщенія. Лица, приводившія это возраженіе, могли бы найти много аналогичныхъ; они могли бы сказать: появленіе льда всегда предшествуется жидкимъ состояніемъ воды; потому жидкое состояніе воды есть причина ея замерзанія; началу движенія всегда предшествуетъ покой,—потому покой есть причина движенія. Все это аргументы столь же сильные, какъ аргументъ дня и ночи. Но во всѣхъ этихъ аргументахъ было бы упущено изъ виду то обстоятельство, что вода или покой суть менѣе неизмѣнныя предшествующія замерзанію и движенію, чѣмъ холодъ и толчекъ.

Теорія Юма, популяризованная Т. Броуномъ и поддержанная затѣмъ цѣлою фалангою передовыхъ англійскихъ мыслителей, считается въ настоящее время — и совершенно справедливо — однимъ изъ наиболѣе цѣнныхъ достояній эмпирической философіи. Нельзя сказать, чтобы къ ней были сдѣланы сколько нибудь существенныя прибавки. Ибо терминъ «безусловная», который присоединяетъ Джонъ Стюартъ Милль къ названію «неизмѣнная послѣдовательность» для обозначенія истиннаго смысла причинной связи, мало измѣняетъ сущность дѣла и есть лишь результатъ стремленія какъ можно болѣе усилить понятіе о совершенной неизмѣнности въ слѣдованіи явленій. Изъ такого пониманія идеи причинности слѣдуютъ два важныхъ вывода:

1) Идея причинности вовсе не выражаетъ необходимости одному явленію слѣдовать за другимъ, а есть лишь заявленіе со стороны нашего ума, что такъ постоянно бываетъ;

2) Ошибочно думать, будто все совершающееся имѣло причину или неизмѣнное предшествовавшее; не имѣетъ значенія старая аксіома: ex nihilo nihil fit, и вполнѣ мыслимъ міровой порядокъ, въ которомъ нельзя замѣтить никакого единообразія въ слѣдованіи явленій.

Вообще въ дѣлѣ образованія главныхъ нашихъ идей главную роль по ученію новѣйшаго эмпиризма играютъ явленія ассоціаціи. Ассоціація есть способность одной идеи или вообще душевнаго состоянія вызывать другое душевное состояніе. Ассоціація устанавливается между душевными состояніями по ихъ сходству, смежности и послѣдовательности. Послѣдніе два рода ассоціаціи могутъ быть особенно сильны и при постоянствѣ въ сосуществованіи или послѣдовательности воспріятій совершенно нерасторжимы. Къ числу такихъ нерасторжимыхъ ассоціацій относятся, напримѣръ, ассоціація между идеями двухъ прямыхъ линій и идеею незамкнутаго пространства или идеями двухъ разъ двухъ и четырехъ; но никто не можетъ поручиться, чтобы, при иной природѣ, сосуществованіи и послѣдовательности ощущеній, эти ассоціаціи не могли быть расторгнуты, и не могло бы быть мыслимо противоположное имъ. Къ числу нерасторжимыхъ ассоціацій относятся и тѣ, которыя лежатъ въ основаніи нашихъ идей протяженія, вещества, причины. Другія ассоціаціи имѣютъ меньшую степень нерасторжимости и при извѣстномъ количествѣ противорѣчащихъ фактовъ могутъ совершенно потерять значеніе. Разработка законовъ ассоціаціи главнымъ образомъ составляетъ заслугу Джемса Милля, Бэна и нѣкоторыхъ другихъ англійскихъ мыслителей.

3) Собственно логическая часть эмпирическаго уче-

нія испытала со времени Локка также существенныя измѣненія. Отвергая силлогизмъ, какъ орудіе изслѣдованія искуственное и не приводящее къ полезнымъ результатамъ, Локкъ не выяснилъ, въ чемъ же состоитъ правильный способъ опытнаго изслѣдованія. Тѣ вопросы, которые составляли главное содержаніе Бэконовой философіи, у Локка совершенно не имѣютъ мѣста. И вообще—теорія индукціи, основанная Бэкономъ, чрезвычайно долго не получала дальнѣйшей разработки.

По Бэкону правильный путь индуктивнаго изслѣдованія состоитъ изъ двухъ частей: во 1-хъ опредѣленія сходныхъ случаевъ, во 2-хъ опредѣленія несходныхъ, иначе способа согласія и способа разницы. Болѣе подробное разсмотрѣніе индуктивнаго процесса предприняли сэръ Джонъ Гершель и въ особенности Джонъ Стюартъ Милль. По Миллю цѣль индуктивнаго изслѣдованія составляетъ открытіе причинной зависимости. Способовъ этого открытія онъ находитъ четыре, изложеніе которыхъ можно найдти въ его системѣ логики.

Миллю же принадлежитъ заслуга болѣе безпристрастнаго отношенія къ силлогизму. Мало занимаясь вопросами метода, предшествующіе эмпиристы сходились однако въ пренебреженіи къ силлогизму. Не довольствуясь мнѣніемъ Бэкона и Локка объ искуственности силлогистическаго доказательства, они вовсе отрицали за силлогизмомъ какое либо доказательное значеніе. Если силлогизмъ есть заключеніе о свойствахъ вида по свойствамъ рода, то что же можетъ онъ поучительнаго открыть? Зная, что роду свойственны такіе то признаки, мы уже тѣмъ самымъ утверждаемъ ихъ о видѣ безъ всякаго силлогизма. Всякій силлогизмъ есть логическій

кругъ: онъ доказываетъ то, что уже подразумѣвается въ посылкѣ. Если я доказываю смертность N N изъ смертности всѣхъ людей, то какъ же я могу въ большой посылкѣ утверждать смертность всѣхъ людей, незная смертенъ ли N N? А если я утверждаю это, зная, что N N смертенъ, то къ чему тутъ силлогизмъ?

Дѣйствительно, говоритъ Милль, если разумѣть силлогизмъ, какъ обыкновенно разумѣетъ его формальная логика, именно, какъ заключеніе отъ общаго къ частному, то силлогизмъ есть логическій кругъ. Но правильно ли такое воззрѣніе? Несомнѣнно, что силлогизмъ можетъ быть орудіемъ доказательства. Я не знаю, смертенъ ли герцогъ Веллингтонъ, покуда онъ не умеръ; но мнѣ указываютъ на то, что всѣ люди умираютъ, и я убѣждаюсь, что умретъ и Веллингтонъ. Что значитъ здѣсь выраженіе «всѣ люди»? Оно не болѣе какъ памятная замѣтка о многихъ частныхъ людяхъ. Вмѣсто того, чтобы говорить: Иванъ, Петръ и т. д. умерли— слѣдовательно умретъ и Веллингтонъ, я говорю: всѣ люди умираютъ—умретъ и Веллингтонъ. Есть ли это заключеніе отъ общаго къ частному? Никакъ. Это просто заключеніе отъ частностей извѣстныхъ къ частностямъ неизвѣстнымъ, отъ факта смерти всѣхъ прежнихъ людей къ убѣжденію, что и всѣ будущіе люди умрутъ. Это также индукція, которая лишь по словесному злоупотребленію считается какимъ то особеннымъ методомъ. И дѣйствительно, всякое индуктивное умозаключеніе можно представить въ силлогистическомъ видѣ; ибо извѣстныя частности, отъ которыхъ заключаютъ къ неизвѣстнымъ, можно всегда выразить въ видѣ общаго

сужденія. Заслугу Дж. Ст. Милля составляетъ еще основательный анализъ дедуктивнаго метода изслѣдованія. Дедукцію ошибочно смѣшиваютъ съ силлогизмомъ и противопоставляютъ индукціи, какъ заключеніе отъ общаго къ частностямъ—заключенію отъ частностей къ общему. Нѣтъ никакой существенной разницы между общимъ и частнымъ; общее есть только сокращенное выраженіе для множества частностей. Потому и заключеніе есть всегда заключеніе отъ частнаго къ частному. Разница между индукціею и дедукціею есть разница не частнаго и общаго, а простаго и сложнаго. Индукція имѣетъ предметомъ явленія, зависящія отъ дѣйствія одной причины; дедукція—съ явленіями, происходящими отъ совокупнаго дѣйствія многихъ причинъ. Въ послѣднемъ случаѣ изслѣдователь долженъ, зная какъ дѣйствуетъ каждая причина, сообразить результатъ ихъ совокупнаго дѣйствія и затѣмъ полученный выводъ повѣрить на фактахъ. Этотъ методъ существенно принадлежитъ всѣмъ наукамъ о сложныхъ явленіяхъ, какъ-то: физіологіи и общественнымъ наукамъ.

4) Но особенное измѣненіе претерпѣли со времени Локка взгляды философовъ на *предметы* познанія. По Локку предметами познанія служатъ идеи, которыя частью сходны съ дѣйствительными вещами, частью отличаются отъ нихъ. Первичныя качества вещей познаются такими, каковы онѣ суть въ вещахъ, вторичныя не такими. Но во всякомъ случаѣ существованіе міра, отдѣльнаго отъ человѣка, не подлежитъ сомнѣнію. Несостоятельность этого мнѣнія Локка не замедлила обнаружиться. Такъ какъ идеи первичныхъ качествъ столь же субъективны, какъ и идеи вторичныхъ, то

нѣтъ основанія приписывать первымъ объективную реальность, отказывая въ ней вторымъ. Поэтому правильнѣе признать, что идеи нашего духа вовсе не знакомятъ его ни съ какимъ внѣшнимъ бытіемъ; и что, слѣдовательно, такъ называемый внѣшній міръ въ дѣйствительности вовсе не внѣшенъ, а представляетъ только рядъ образовъ нашего собственнаго духа. Этимъ важнымъ выводомъ философія обязана Берклею. Но Берклей не ограничился этимъ вполнѣ законнымъ заключеніемъ изъ эмпирическихъ посылокъ, но старался построить на немъ цѣлую метафизическую систему. Если нѣтъ внѣшняго міра, то существуютъ одни духи, въ которыхъ вызываются въ извѣстной правильности идеи внѣшнихъ предметовъ дѣйствіемъ Божества. Такимъ образомъ уничтожая реальность матеріи Берклей относилъ все къ духу. Но изслѣдованія Юма показали, что какъ не можетъ быть защищена реальность субстрата нашихъ ощущеній, на тѣхъ основаніяхъ нельзя защитить и реальность субстрата нашихъ рефлексій. Какъ внѣшній міръ есть для насъ только извѣстная совокупность ощущеній, такъ и духъ есть не болѣе какъ извѣстная совокупность идей, чувствъ, желаній и т. д. Потому приписывать духу предпочтительную реальность сравнительно съ внѣшнимъ міромъ нѣтъ основанія. *Я* есть самъ по себѣ такой же призракъ, какъ и *Не-Я*.

Несомнѣнно однако, что мы имѣемъ представленія *духа* и *внѣшняго міра* и что эти представленія, будучи лишены метафизической реальности, суть однако несомнѣнные и всеобщіе психологическіе факты. Потому дѣло психологіи объяснить происхожденіе этихъ идей. И дѣйствительно дѣло такого объясненія занима-

ло лучшихъ мыслителей эмпирической школы. По Юму мы убѣждаемся въ реальности внѣшняго міра дѣйствіемъ особаго *природнаго инстинкта* или *естественной вѣры;* по Броуну наши ощущенія *внушаютъ* намъ идею о внѣшнемъ мірѣ. Но болѣе новые мыслители, со свойственнымъ имъ стремленіемъ объяснять всѣ человѣческія убѣжденія изъ явленій ассоціаціи, примѣнили это могущественное орудіе и къ объясненію происхожденія идеи внѣшняго міра. Мы послѣдуемъ въ нашемъ изложеніи Джону Стюарту Миллю.

Элементы, входящіе въ составъ того, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ, суть наши ощущенія. Но само по себѣ ощущеніе вполнѣ субъективно: ни оно не воспринимается, какъ нѣчто внѣшнее, ни содержитъ указанія на какую либо внѣшнюю причину. Потому представленіе извѣстныхъ группъ ощущеній, какъ внѣшнихъ, есть не первоначальное, а пріобрѣтенное. Откуда же оно происходитъ? Для объясненія его происхожденія слѣдуетъ принять въ расчетъ два свойства нашего духа, именно его способность къ *ожиданію* и *явленія ассоціаціи*. Способность ожиданія состоитъ въ томъ, «что, имѣвъ дѣйствительныя ощущенія, мы способны составить представленіе о возможныхъ ощущеніяхъ, ощущеніяхъ, которыхъ мы не чувствуемъ въ настоящій моментъ, но которыя мы могли бы чувствовать, если бы предстояли извѣстныя условія, природу которыхъ мы изучили во многихъ случаяхъ опытомъ.»

«По законамъ ассоціаціи: 1) Подобные феномены склонны быть мыслимы вмѣстѣ. 2) Феномены, которые или испытаны, или постигнуты въ тѣсной смежности, имѣютъ тенденцію быть мыслимыми вмѣстѣ. Такая

смежность бываетъ двоякаго вида—одновременность и непосредственная преемственность. Факты, испытанные или бывшіе въ мышленіи одновременно, вызываютъ взаимно одинъ о другомъ мысль. Изъ фактовъ, испытанныхъ или бывшихъ въ мышленіи въ непосредственной преемственности, предшествующій или мысль о немъ вызываетъ мысль о послѣдующемъ, но не наоборотъ. 3) Содружества, порождаемыя смежностью, становятся болѣе несомнѣнны и быстры отъ повторенія. Когда два феномена были весьма часто испытаны въ связи и не наступали даже въ единственномъ случаѣ раздѣльно, въ опытѣ ли, въ мышленіи ли, тогда между ними имѣетъ мѣсто то, что названо нераздѣльнымъ или, менѣе правильно, нерасторжимымъ содружествомъ; подъ этимъ не подразумѣваютъ, чтобы содружество должно было неизбѣжно продолжаться до конца жизни, чтобы ни одинъ послѣдующій опытъ или процессъ мышленія не могъ послужить къ расторженію его, но лишь то, что столь долго, пока никакой такой опытъ или процессъ мышленія не имѣлъ мѣста, содружество остается непреоборимымъ; для насъ невозможно мыслить одну вещь разъединенно отъ другой. 4) Когда содружество пріобрѣло этотъ характеръ нераздѣльности, когда, такимъ образомъ, крѣпко скрѣпленъ узелъ между двумя идеями, тогда нетолько идея, вызываемая содружествомъ, становится въ нашемъ сознаніи нераздѣльною отъ идеи, внушившей ее, но и факты или феномены, отвѣчающіе тѣмъ идеямъ, начинаютъ, наконецъ, казаться нераздѣльными въ существованіи: вещи, которыхъ мы неспособны понять особнякомъ, отдѣльно, кажутся неспособными существовать отдѣльно одна отъ другой;

и довѣріе, получаемое нами къ ихъ существованію, хотя, на самомъ дѣлѣ, есть продуктъ опыта, кажется непосредственно усматриваемымъ.»

Спрашивается, достаточно ли этихъ способностей человѣческаго духа для произведенія представленія внѣшняго міра? Что разумѣемъ мы, говоря, что нѣчто внѣшне относительно насъ? Ничто иное, какъ постоянство предмета, возможность при тѣхъ же условіяхъ вновь воспринять его. «Я вижу на столѣ кусокъ бѣлой бумаги. Я иду въ другую комнату, и, хотя я пересталъ видѣть этотъ кусокъ бумаги, но я увѣренъ, что онъ все еще тамъ. Я уже не имѣю болѣе ощущеній, возбужденныхъ имъ во мнѣ; но я увѣренъ, что, когда я снова поставлю себя въ тѣ обстоятельства, при которыхъ я имѣлъ тѣ ощущенія, т. е. когда я снова войду въ комнату, я долженъ снова получить ихъ; и далѣе, что не было никакого промежуточнаго момента, въ который это не имѣло бы мѣста. Въ силу этого закона моего духа, мое представленіе о мірѣ въ какое нибудь данное мгновеніе состоитъ только въ незначительной долѣ изъ настоящихъ ощущеній. Я могу въ данное время вовсе не имѣть ни одного изъ нихъ, а въ какомъ нибудь случаѣ они составляютъ самую ничтожную долю всего постигаемаго мною. Составляемое мною представленіе существующаго міра въ какой нибудь моментъ содержитъ, вмѣстѣ съ чувствуемыми мною ощущеніями, безчисленное разнообразіе возможностей ощущенія: именно, всѣхъ тѣхъ ощущеній, которыя, какъ говоритъ мнѣ прошлое наблюденіе, при какихъ либо возможныхъ для предположенія обстоятельствахъ, испыталъ бы въ тотъ моментъ вмѣстѣ съ

неограниченнымъ и неопредѣленнымъ множествомъ другихъ ощущеній, испыталъ ли бы я которыя, незнаю, но все же возможно, что я могъ бы испытать ихъ въ обстоятельствахъ, неизвѣстныхъ мнѣ. Эти разнообразныя возможности составляютъ важную для меня вещь въ мірѣ. Мои настоящія ощущенія суть вообще маловажны и, сверхъ того, бѣглы: напротивъ, возможности постоянны, что и составляетъ признакъ, главнымъ образомъ отличающій нашу идею субстанціи или вещества отъ нашего понятія ощущенія. Эти возможности, которыя суть условныя достовѣрности, требуютъ спеціальнаго названія для отличія ихъ отъ просто неопредѣленныхъ возможностей, разсчитывать на которыя опытъ не даетъ намъ никакого ручательства.»

Должно замѣтить притомъ, что эта постоянная возможность относится нетолько къ единичнымъ ощущеніямъ, а къ цѣлымъ группамъ ихъ, вслѣдствіе чего эти группы пріобрѣтаютъ характеръ постоянства и различныя ощущенія, входящія въ ихъ составъ, заставляютъ ожидать другихъ, связанныхъ съ ними, и притомъ совершенно все равно, съ которыхъ изъ нихъ начать; такъ что вся группа является чѣмъ то, тѣсно связаннымъ и опредѣленнымъ. Группы постоянныхъ возможностей ощущеній связываются между собою по тѣмъ же законамъ въ новыя группы. Порядокъ въ наступленіи группъ производитъ понятіе причинной связи между ними. Эта связь между группами возможностей ощущенія еще болѣе объективируетъ ихъ въ нашихъ глазахъ и вызываетъ представленіе ряда внѣшнихъ явленій, зависимыхъ между собою, но не отъ насъ. Далѣе мы открываемъ, что эти постоянныя воз-

можности ощущеній общи намъ съ другими людьми, т. е. что и у послѣднихъ появленіе одной группы ведетъ за собою однообразное слѣдованіе другихъ. Это понятіе общности намъ съ другими людьми извѣстныхъ группъ ощущеній и есть понятіе внѣшняго міра.

Итакъ то, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ, въ дѣйствительности есть только постоянная возможность группъ ощущеній въ опредѣленномъ порядкѣ. Точно также и идея внутренняго міра или духа возникаетъ путемъ ассоціаціи нашихъ чувствъ, мыслей, желаній и т. д., въ силу которой за появленіемъ однихъ мы ожидаемъ появленія другихъ; духъ есть общее названіе для всей совокупности этихъ субъективныхъ возможностей, но никакъ не субстратъ ихъ или нѣчто отличное отъ нихъ.

Если таково дѣйствительно происхожденіе нашихъ понятій природы и духа, то ясно, что признавать существованіе какихъ либо сущностей или вещей въ себѣ совершенно нельзя (хотя можно объяснить происхожденіе понятій о нихъ). Ибо признавъ, что существуютъ вещи въ себѣ, служащія сокровенными причинами нашихъ ощущеній и чувствъ, мы неизбѣжно подпадаемъ слѣдующей дилеммѣ: или вещь въ себѣ совершенно непознаваема, и потому ничего неизвѣстно и о ея существованіи и причинности; или же эти свойства вещи въ себѣ извѣстны, и въ такомъ случаѣ ошибочно признавать ее непознаваемою. Пусть отвѣтятъ, что вещь въ себѣ непознаваема во всѣхъ ея свойствахъ, кромѣ бытія и причинности; именно извѣстно о ней только, что она существуетъ и причинно связана съ явленіями. Тогда мы вправѣ задать вопросъ: откуда мы знаемъ о

существованіи и причинности вещи въ себѣ? Не изъ опыта, ибо опытъ открываетъ только наши субъективныя состоянія; равно не a priori—ибо познаніе a priori не существуетъ. Потому гипотеза ноуменальнаго бытія, понимая подъ ноуменомъ сокровенную природу вещи, не ладитъ съ ученіемъ о субъективности познанія.

Слѣдовательно формула: мы не познаемъ вещей, такъ какъ онѣ на самомъ дѣлѣ существуютъ, неточно выражаетъ характеръ современнаго эмпиризма. Въ духѣ послѣдняго ее слѣдуетъ измѣнить такъ: познаніе наше ограничено одними субъективными состояніями, и самыя широкія оббощенія, каковы понятія бытія и причинности, не въ состояніи вывести насъ за предѣлы субъективнаго. Стало быть вещь въ себѣ не есть нѣчто *только* совершенно неизвѣстное, но просто призракъ, нелѣпость, пустое слово, которое слѣдуетъ выкинуть изъ философскаго словаря. «Всякое различіе феноменовъ отъ ноуменовъ совершенно праздно, говоритъ Милль; ибо всѣ признаки ноуменовъ, даже существованіе, совершенно феноменальны.»

Мы видимъ, что, въ противоположность догматизму, стремящемуся познать все сущее, какъ нѣчто цѣлое, эмпиризмъ разбиваетъ міровой порядокъ на рядъ отдѣльныхъ, безсвязныхъ существованій. Мы изложили тѣ главные доводы, которые эмпирическая философія приводитъ въ свою пользу, и тотъ ходъ развитія, которымъ она неизбѣжно приходитъ къ своимъ выводамъ. Теперь намъ надлежитъ посмотрѣть на тѣ затрудненія,

которыя лежатъ на ея пути и которыя, несмотря на многія существенныя ея достоинства, мѣшаютъ ей, по нашему убѣжденію, быть *истинною* философіею.

Главные выводы эмпиризма слѣдующіе:

1) Человѣческій духъ есть только *сумма* различныхъ душевныхъ состояній;

2) Состоянія эти суть ощущенія и группы ихъ;

3) Потому предметы познанія не имѣютъ другаго бытія, кромѣ субъективнаго.

1) Выводъ эмпиризма, что духъ есть только сумма душевныхъ состояній, не объясняетъ того факта, что всякая личность сознаетъ себя тожественною при смѣнѣ своихъ состояній. Къ этому факту эмпирическая философія можетъ отнестись только какъ къ непонятному. «Я полагаю, говоритъ Милль, что самою мудрою вещью, какую мы можемъ сдѣлать въ этомъ случаѣ, это—принять необъяснимый фактъ безъ всякой теоріи того, какимъ образомъ онъ имѣетъ мѣсто.» Дѣйствительно подобное поведеніе наиболѣе мудро. Но въ такомъ случаѣ и теорія происхожденія понятій внѣшняго и внутренняго міра также невозможна. Ибо фактъ единства нашего «я» лежитъ въ основаніи всякой ассоціаціи; никакая ассоціація невозможна, если при смѣнѣ душевныхъ состояній несохраняется сознаніе тожжества своей мыслящей личности. Это сознаніе есть стало быть нетолько странный частный фактъ, который можно свободно оставить въ сторонѣ, но именно условіе ассоціаціи, а черезъ нея и понятій внѣшняго и внутренняго міра.

2) Но мало того. Безъ предварительнаго признанія

единства или тожжества субъекта познанія непонятна возможность самого ощущенія. Ощущенія суть элементы всего сущаго, единицы, изъ которыхъ оно слагается. Какъ единицы они должны представлять нѣчто простое, опредѣленное, недѣлимое; иначе нужно допустить, что ощущеніе не имѣетъ элементарнаго характера, но само сложной природы; если же природа ощущенія сложна, то элементами ихъ должно явиться уже нѣчто непознаваемое, такъ какъ далѣе ощущеній нашъ познавательный анализъ не проникаетъ; стало быть мы снова приходимъ къ ноуменамъ. Дѣйствительно, ощущеніе никакъ не есть нѣчто законченное, далѣе недѣлимое; а потому мы не можемъ считать его элементомъ; не можемъ признать его состоящимъ и изъ элементовъ ноуменальныхъ. Остается стало быть признать, что ощущеніе есть не элементъ, но только *элементарный процессъ, актъ,* способный къ уменьшенію и увеличенію. А коль скоро ощущеніе есть процессъ или актъ, то, стало быть не только ряду ощущеній, но каждому ощущенію, какъ таковому, свойственъ временной характеръ. Стало быть каждое ощущеніе есть нѣкоторая смѣна состояній во времени, а потому требуетъ, для того, чтобы быть однимъ и тѣмъ же ощущеніемъ, того же условія, какъ смѣна ощущеній въ явленіяхъ ассоціаціи; именно тожжества ощущающаго *я*. Безъ этого тожества самый актъ ощущенія непонятенъ.

Такимъ образомъ мы видимъ, что здѣсь встрѣчается тоже затрудненіе, что и въ догматизмѣ: противорѣчіе единаго и многаго, которое эмпиризмъ только обходитъ, а не разрѣшаетъ. Опровергнувши догматизмъ, сведя все къ опыту, къ ощущеніямъ и ихъ союзу, какъ къ

единственной прочной основѣ, онъ находитъ, однако, что ей не достаетъ прочности безъ предположенія того самаго основнаго единства, за которымъ тщетно гонится догматизмъ. Такъ какъ это единство дѣйствительно никогда не встрѣчается, какъ объектъ въ области восприятія, то эмпиризмъ послѣдовательно отвергаетъ его; а отвергая его, лишаетъ свою систему должной основательности. Это то противорѣчіе и сообщаетъ эмпиризму безпокойный, скептическій характеръ и побуждаетъ человѣческій духъ искать новаго разрѣшенія вопроса о познаніи.

Прежде, однако, чѣмъ перейдти къ этимъ новымъ попыткамъ, скажемъ нѣсколько словъ о томъ видоизмѣненіи эмпирической философіи, которое возникло во Франціи нѣсколько десятковъ лѣтъ тому назадъ подъ именемъ *позитивизма* и въ настоящее время пользуется значительнымъ вліяніемъ.

Хотя нѣкоторые приверженцы позитивизма и стараются придать своему ученію значеніе совершенно самостоятельнаго философскаго направленія, но подобныя притязанія должно быть признаны незаконными; потому что касательно коренныхъ философскихъ вопросовъ, вопросовъ о происхожденіи и предѣлахъ познанія, позитивизмъ не отличается отъ обыкновеннаго эмпиризма. Особенность позитивизма состоитъ въ томъ, что уничтоженіе стремленія познать сущность вещей онъ считаетъ неизбѣжнымъ въ силу историческихъ законовъ развитія знанія. Именно, основатель позитивизма, Огюстъ Контъ, полагаетъ, что человѣческое познаніе по отношенію къ явленіямъ проходитъ три ступени развитія: на первой—человѣкъ считаетъ явленія продуктами

божественной воли, на второй — обнаруженіями скрытыхъ силъ или сущностей и на третьей довольствуется ихъ феноменальнымъ характеромъ и, не стремясь проникнуть въ ихъ основы, ограничивается изученіемъ ихъ свойствъ и отношеній къ другимъ явленіямъ. Иными словами — первоначально человѣкъ считаетъ законнымъ заключать отъ явленій къ Богу, потомъ отъ явленій—къ вещамъ въ себѣ и, наконецъ, ограничивается одними заключеніями отъ явленій къ явленіямъ.

Это обобщеніе Конта справедливо считается цѣннымъ пріобрѣтеніемъ ученія о познаніи и, хотя не можетъ заставить признать Конта кореннымъ реформаторомъ философіи, но во всякомъ случаѣ отводитъ ему въ ней видное мѣсто. Сколько намъ извѣстно, противъ этого закона Конта не было сдѣлано ни одного рѣшительнаго возраженія. Но принимая этотъ законъ за весьма правдоподобный, мы отказываемся дѣлать изъ него тѣ же заключенія, которыя дѣлаютъ позитивисты; именно не видимъ, почему, въ силу этого закона, объекты религіи и метафизики въ окончательномъ результатѣ *какъ предметъ познанія* невозможны. По нашему мнѣнію изъ закона Конта не слѣдуетъ такого вывода, и вотъ на какихъ основаніяхъ. По Конту выходитъ, что изученіе явленій съ разныхъ точекъ зрѣнія неизбѣжно приводитъ человѣка къ убѣжденію, что въ явленіи нельзя найдти ничего, кромѣ явленія; что въ явленіи не открываются ни Богъ, ни сущность. Явленія составляютъ предметъ опыта; совокупность опытныхъ познаній составляетъ систему частныхъ наукъ. Отсюда можно сдѣлать тотъ выводъ, что частныя науки не приводятъ ни къ познанію Бога, ни къ познанію сущ-

ностей, и что понятія эти ничего не пособляютъ при изученіи явленій. Вывести отсюда вообще *ирраціональность* этихъ понятій можно только *при предположеніи,* что помянутыя опытныя науки составляютъ единственный органъ познанія. Потому выводъ о невозможности познанія Бога и сущности уже подразумѣваетъ предположеніе этой невозможности: это логическій кругъ. А стало быть мы вправѣ сказать, что законъ Конта ничего не прибавляетъ къ силѣ эмпирическаго доказательства противъ сверхъ-опытнаго познанія.

Кромѣ этого обобщенія въ сочиненіи Конта можно безъ сомнѣнія надти еще много поучительнаго; но такъ какъ содержаніе его мало касается нашего предмета, а посвящено преимущественно научной методологіи, то намъ нѣтъ надобности долѣе на немъ останавливаться.

III. Философія Канта и ученія, возникшія подъ ея вліяніемъ.

Ученіе Конта, названное имъ самимъ критическою философіею, имѣло цѣлью примирить противорѣчія догматизма и эмпиризма, но примирить не эклектически, а построеніемъ философіи съ болѣе возвышенной точки зрѣнія, чуждой односторонности каждаго изъ враждующихъ направленій.

И эмпиризмъ и догматизмъ правы каждый въ извѣстномъ смыслѣ. Эмпиризмъ совершенно вѣрно счи-

гаетъ сверхъ-опытное познаніе невозможнымъ; съ другой стороны догматизмъ также совершенно справедливо полагаетъ, что однихъ воспріятій недостаточно для происхожденія того единства познанія, которое мы находимъ въ нашихъ понятіяхъ. Отсюда естественно возникаетъ вопросъ: правильно ли поступаетъ эмпиризмъ, отожествляя опытъ съ воспріятіемъ? Быть можетъ окажется, что въ опытѣ къ воспріятію неизбѣжно должно присоединиться нѣчто такое, что не заимствовано изъ воспріятій, иначе извѣстный элементъ a priori. Если это предположеніе окажется вѣрнымъ, то мы можемъ вмѣстѣ съ эмпириками согласиться въ томъ, что опытное познаніе есть единственно-возможное; и вмѣстѣ съ догматиками признать, что познаніе возможно лишь подъ условіемъ извѣстнаго элемента a priori. Догматизмъ, признавая единство понятія первоначальнымъ, не можетъ объяснить многообразія чувственно-воспринятаго; эмпиризмъ, исходя изъ этого многообразія, не можетъ объяснить единства познанія. Быть можетъ дѣло пойдетъ успѣшнѣе, если мы примемъ первоначальными и тотъ и другой элементы: именно допустимъ, что хотя разнообразныя воспріятія доставляютъ единственное содержаніе познанію, но что самое познаніе возможно лишь подъ условіемъ *объединенія* его самостоятельною дѣятельностью разума, развивающеюся по поводу воспріятій, но не изъ нихъ.

Такъ какъ наша познавательная дѣятельность является въ трехъ видахъ: чувственнаго воззрѣнія, сужденія и умазаключенія, то мы можемъ признать три познавательныя способности: чувственность, разсудокъ и разумъ собственно; и въ каждой изъ нихъ обнаружить

тѣ объединяющія формы или элементы a priori, посредствомъ которыхъ онѣ обработываютъ воспринятое.

Начнемъ съ чувственности. Чувственное воспріятіе, просто какъ таковое, постигается нами какъ явленіе. Воспріятіе, какъ явленіе, есть воспріятіе въ пространствѣ и времени. Пространство и время суть по Канту тѣ воззрѣнія a priori, которыя нашъ духъ самодѣятельно прибавляетъ къ чувственно-воспринятымъ даннымъ и тѣмъ самымъ вмѣстѣ и соединяетъ, и раздѣляетъ, короче *опредѣляетъ* ихъ одно относительно другаго. Именно пространство есть форма внѣшняго, а время форма внутренняго чувства.

Представленія пространства и времени не могутъ быть объяснены изъ опыта. «Представленіе пространства должно быть предварительно въ насъ, дабы мы могли извѣстныя ощущенія относить къ чему либо внѣ насъ.» Точно также мы должны уже заранѣе обладать представленіемъ времени для того, чтобы располагать ощущенія въ послѣдовательный рядъ. Представленія пространства и времени суть необходимыя представленія, отъ которыхъ мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ отрѣшиться, тогда какъ въ состояніи мысленно отрѣшиться отъ всѣхъ прочихъ аттрибутовъ вещей. Пространство и время не суть общія понятія, отвлеченныя отъ опытныхъ данныхъ, ибо откуда мы могли бы ихъ отвлечь? Конечно, не отъ частныхъ пространствъ и временъ, такъ какъ они уже подразумѣваютъ общія. Вообще ни пространство, ни время не могутъ считаться понятіями, потому что въ понятіи частные признаки подведены подъ общіе, а въ пространствѣ и времени частныя пространства и времена представляют-

ся не подчиненными, а только сложенными. Итакъ, пространство и время не суть опытныя понятія, а первоначальныя формы нашей чувственности и ея воззрѣнія a priori.

Будучи только формами чувственности, ни пространство, ни время не могутъ, очевидно, считаться свойствами вещей въ себѣ, а лишь воспринимаемыхъ нами явленій. Притомъ, внѣшнее воспріятіе невозможно безъ пространства, а внутреннее безъ времени. Впрочемъ, и самое время мы представляемъ въ пространственномъ образѣ, именно въ видѣ линіи, безконечно продолжающейся въ даль: съ другой стороны «время есть формальное условіе a priori только для внѣшнихъ явленій. Пространство, какъ чистая форма всякаго воззрѣнія, есть условіе a priori всякаго вообще явленія. Между тѣмъ всѣ представленія, будутъ ли ихъ предметомъ внѣшнія вещи или нѣтъ, сами по себѣ, какъ опредѣленія души, принадлежатъ къ внутреннимъ состояніямъ, а внутреннее состояніе, подчиняясь формальному условію внутренняго представленія, зависитъ отъ времени. Поэтому, время должно быть признано условіемъ a priori всякаго явленія вообще, именно: непосредственнымъ условіемъ внутреннихъ явленій, а черезъ нихъ и всѣхъ внѣшнихъ.» Слѣдовательно не вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, а одни явленія причастны признакамъ пространства и времени. Будучи необходимыми формами явленій, пространство и время очевидно имѣютъ реальность, но только субъективную, для насъ; да и для насъ не существовало бы ни пространства, ни времени, если бы мы могли познавать безъ чувственныхъ образовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ученія

Канта не слѣдуетъ понимать такъ, будто въ явленіяхъ *идеальна* форма, а *реально* содержаніе. «Цвѣта, вкусъ и пр. должны быть разсматриваемы не какъ свойства вещей, а какъ измѣненія субъекта... Такъ называемые внѣшніе предметы суть не болѣе, какъ представленія нашей чувственности: ихъ форма есть пространство, истинный же коррелятъ, т. е. вещь въ себѣ намъ неизвѣстна и не можетъ быть познана, тѣмъ болѣе, что въ опытѣ никогда не возникаетъ о ней и вопроса.»

Разсудокъ есть способность совершенно отличная отъ чувственности. Его отправленіе состоитъ не въ непосредственномъ представленіи, а въ *посредственномъ*, въ представленіи представленій, иначе въ подведеніи одного представленія подъ другое или въ *сужденіи*. Посредствомъ сужденія различныя представленія вступаютъ одно съ другихъ въ синтезъ. Такимъ образомъ сужденіе есть средство объединенія представленій; иначе разсудокъ привноситъ въ чувственныя данныя элементы единства или элементы a priori. Безъ объединяющей дѣятельности разсудка представленія оставались бы чужды другъ другу; стало быть не только предметы познанія нельзя было бы мысленно комбинировать, но не было бы самыхъ этихъ предметовъ, не было бы опыта вообще.

Что такое предметъ? Это извѣстная опредѣленная совокупность явленій, въ опредѣленномъ же отношеніи одно къ другому. Стало быть въ разсудкѣ нашемъ должны находиться условія, въ силу которыхъ явленія объединяются въ предметы. И во первыхъ, такъ какъ явленія наступаютъ во времени, то разсудокъ долженъ быть способенъ обозрѣть ихъ въ ихъ временной по-

слѣдовательности; это *синтезъ наблюденія.* Условіемъ такого обозрѣнія служитъ способность воспроизводить прошлыя воспріятія; это *синтезъ воображенія.* Наконецъ и это воспроизведеніе не могло бы имѣть мѣста, если бы не признавали этихъ воспроизведенныхъ состояній тожжественными съ прежними; безъ этого признанія тожжества очевидно не была бы возможна никакая разсудочная дѣятельность, такъ какъ ей не было бы никакой возможности объединять представленія нетожжественныя съ самими собою Стало быть то свойство разсудка, въ силу котораго возможно признаніе этого тожжества, есть условіе всякаго разсудочнаго синтеза, всякаго сужденія, всякаго опыта и его предмета. Это свойство есть постоянное тожжество нашего *я*, какъ логическаго субъекта познанія, при всевозможнымъ измѣненіяхъ послѣдняго; въ этомъ тожжествѣ состоитъ *трансцендентальная апперцепція* или *трансцендентальное самосознаніе* *). «Ни одно познаніе, никакая связь и единство ихъ между собою не могутъ существовать, если нѣтъ въ насъ такого единства сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ datis представленій, и которое условливаетъ всѣ представленія о предметахъ.» Это чистое самосознаніе, по Канту, нельзя смѣшивать съ эмпирическимъ сознаніемъ или внутреннимъ чувствомъ, сопровождающимъ наши душевные акты; первое всегда тожественно, тогда какъ второе измѣнчиво. Трансцендентальное самосознаніе есть то

*) Трансцендентальное значитъ сверхъ опытнаго происхожденія (но не употребленія).

представленіе «я», какъ постоянно тожжественнаго субъекта, которое сопровождаетъ всякое познаніе. Въ силу тожжественности этого субъекта и представленіе, при возобновленіи своемъ, является постоянно тожжественнымъ. Это трансцендентальное самосознаніе и служитъ условіемъ всякаго разсудочнаго синтеза. «Всевозможныя явленія въ качествѣ представленій могутъ входить въ область самосознанія. Съ самосознаніемъ же, какъ съ трансцендентальнымъ представленіемъ, неразрывно тожжество; это есть фактъ, достовѣрный a priori, ибо въ области познанія ничего не можетъ быть безъ посредства такого первоначальнаго самосознанія. Итакъ какъ упомянутое тожжество необходимо должно привходить во всякій синтезъ содержанія явленій, если изъ него должно выработаться познаніе, то всѣ явленія должны быть подчинены условіямъ a priori, и съ ними долженъ совершенно согласоваться синтезъ наблюденія... Такимъ образомъ всѣ явленія состоятъ во всеобщей связи въ силу необходимыхъ законовъ и, слѣдовательно, въ *трансцендентальномъ сродствѣ,* такъ какъ опытное сродство явленій есть только его слѣдствіе.»

Такъ какъ средство синтетической дѣятельности разсудка есть сужденіе, то способовъ разсудочнаго синтеза должно быть столько, сколько видовъ сужденія. Логика раздѣляетъ сужденія на четыре разряда: по количеству, качеству, отношенію и модальности. Въ каждомъ изъ этихъ разрядовъ Кантъ различаетъ три вида, такъ что всѣхъ сужденій получается 12 видовъ:

I. По количеству.	*III. По отношенію.*
1) Общія.	1) Категорическія.

2) Частныя.
3) Единичныя.

2) Условныя.
3) Раздѣлительныя.

II. По качеству.

1) Утвердительныя.
2) Отрицательныя.
3) Безконечныя.

IV. По модальности.

1) Проблематическія.
2) Ассерторическія.
3) Аподиктическія.

Каждый видъ сужденія подразумѣваетъ извѣстную форму синтеза, которой въ силу своего трансцендентальнаго сродства должны подчиняться явленія. Эти формы или чистыя понятія разсудка суть *категоріи*, которыхъ, слѣдовательно, также 12, а именно.

I. Категоріи количества.

1) Всеобщность.
2) Частность.
3) Единичность.

III. Отношенія.

1) Субстанція—аттрибутъ.
2) Причина—слѣдствіе.
4) Общеніе — взаимодѣйствіе.

II. Качества.

1) Реальность.
2) Отрицаніе.
3) Ограниченіе.

IV. Модальность.

1) Возможность—невозможность.
2) Бытіе—небытіе.
3) Необходимость — случайность.

Категоріи не суть понятія опытнаго происхожденія; напротивъ, какъ орудія разсудочнаго синтеза, онѣ сами производятъ опытъ, устанавливая a priori единство явленій; онѣ представляютъ извѣстные законы, съ которыми должны сообразоваться явленія для того, чтобы

не оставаться отдѣльными пространственно-временными данными, но вступать между собою въ связь. Подобное отношеніе категорій къ явленіямъ на столько же мыслимо, какъ и отношеніе къ чувственности ея формъ. Какъ представленіе пространства есть a priori предначертанный образъ, въ который должны уложиться внѣшнія воспріятія, такъ и категоріи суть заранѣе предначертанные законы явленій, входящихъ въ составъ нашего мышленія. «Слѣдовательно, говоритъ Кантъ, мы сами привносимъ порядокъ и правильность въ явленія, совокупность которыхъ мы называемъ природою; ничего этого не существовало бы, если бы мы сами или природа нашей души не влагали въ нее порядка и правильности. Притомъ единство природы имѣетъ характеръ необходимости, т. е. оно есть a priori достовѣрное единство цѣлаго.» Но если такимъ образомъ мы сами строимъ природу, то съ другой стороны наши построенія совершенно ограничены областью опыта. Что вещь въ себѣ не можетъ служить содержаніемъ нашего разсудочнаго познанія, видно уже изъ того, что вещамъ въ себѣ нѣтъ никакого основанія согласоваться въ своихъ дѣйствіяхъ съ формами нашего разсудка, каковы категоріи.

Такъ какъ категоріи не могутъ быть представляемы въ чувственныхъ образахъ, а между тѣмъ должны имѣть приложеніе къ даннымъ чувственности, то между категоріями и явленіями должно быть нѣчто посредствующее, соединяющее признаки понятія и образа. Это посредствующее есть *трансцендентальная схема.* Матерьялъ для трансцендентальныхъ схемъ доставляетъ время, которое есть и представленіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ,

подобно категоріямъ, формальное условіе всего нашего опыта (тогда какъ пространство таково лишь относительно внѣшняго опыта). Этотъ двойственный характеръ времени дозволяетъ разсудку пользоваться имъ и, ограничивая его категоріями, образовать какъ бы «монограммы», которыя не суть сами опредѣленные предметы представленія, но «представленія общаго метода, по которому воображеніе представляетъ понятіе въ образѣ.» Такъ схема величины есть число; схема реальности есть непрерывное и равномѣрное продолженіе во времени; схемой сущности служитъ пребываніе реальнаго во времени т. е. постоянство при измѣненіи его признаковъ; схемой причины служитъ закономѣрная преемственность явленій, общенія — закономѣрное сосуществованіе, возможности—согласіе синтеза различныхъ представленій съ условіями времени вообще, дѣйствительности—бытіе въ опредѣленное время, необходимости—во всѣ времена. Теперь способъ и возможность разсудочной обработки явленій понятны для насъ. Разсудокъ есть законодатель явленій: онъ даетъ правила, а чувственность—содержаніе природѣ. Способъ дѣятельности разсудка выражаетъ въ чистыхъ разсудочныхъ понятіяхъ или категоріяхъ; пользуясь ими можно вывести систему *основоположеній* чистаго разсудка или тѣхъ общихъ законовъ a priori, которымъ должны подчиняться явленія. Оставляя въ сторонѣ аналитическое основоположеніе или законъ противорѣчія, составляющій только отрицательное условіе мышленія, мы, сообразно числу категорій, можемъ насчитать слѣдующія основоположенія.

I. Аксіома воззрѣнія: всѣ явленія по способу своего

представленія суть экстенсивныя (протяженныя) величины.

II. Аксіома предваренія воспріятія: во всѣхъ явленіяхъ ощущеніе и нѣчто реальное, соотвѣтствующее ему въ предметѣ имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень.

Ш. Аналогіи опыта. Общее основоположеніе: всѣ явленія по своему бытію состоятъ въ зависимости отъ правилъ, которыми опредѣляется ихъ взаимное отношеніе во времени.

1-я аналогія: при всякой смѣнѣ явленій сущность остается тожественною, и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается.

2-я аналогія: все, что происходитъ, предполагаетъ нѣчто такое, изъ чего оно слѣдуетъ по какому нибудь закону (основоположеніе причинности).

3 я аналогія: всѣ сущности, существующія одновременно, состоятъ въ совершенномъ общеніи (основоположеніе взаимнодѣйствія).

IV. Постуляты опытнаго мышленія:

1) Что согласно съ формальными условіями опыта, то возможно.

2) Что находится въ согласіи съ матеріальными условіями опыта, то дѣйствительно.

4) Чего связь съ дѣйствительностью опредѣлена по всеобщимъ условіямъ опыта, то необходимо.

Въ заключеніе этой критики разсудочнаго познанія нужно еще замѣтить слѣдующее о его предметахъ.

1) Намъ уже извѣстно, что предметы познанія суть двухъ родовъ: одни открываются внѣшнимъ чувствамъ, другіе—внутреннимъ; извѣстно также, что форма вре-

мени обнимаетъ всю область явленій, а форма пространства—только внѣшнихъ явленій. Потому всѣ явленія могутъ быть раздѣлены на двѣ категоріи: 1) только временныя или внутреннія, которыя, вмѣстѣ взятыя, мы называемъ душою, и 2) вмѣстѣ временныя и пространственныя или внѣшнія, которыя, вмѣстѣ взятыя, составляютъ такъ называемый внѣшній міръ. Очевидно нѣтъ никакого основанія усвоять первымъ предпочтительную реальность передъ вторымъ, считать душу *существомъ*, а внѣшній міръ лишь *видимостью*, какъ дѣлаютъ берклеянцы. Какъ несомнѣнные предметы опытнаго познанія, душа и внѣшній міръ одинаково реальны.

Такой смыслъ имѣетъ кантово «опроверженіе идеализма», прибавленное во 2-мъ изданіи его критики къ главѣ о постулятахъ опытнаго мышленія. Многіе авторы находятъ въ этомъ прибавленіи противорѣчіе съ основными мыслями Канта. Но противорѣчіе, кажется, было бы только тогда, если бы Кантъ сталъ утверждать метафизическую реальность внѣшняго міра, бытіе его независимо отъ познанія; между тѣмъ дѣло вовсе не въ томъ. Доказано, что все сущее существуетъ лишь для моего познанія; но въ сферѣ этого познанія внѣшній міръ ничуть не уступаетъ въ реальности внутреннему, ибо фактъ внѣшнихъ явленій столь же несомнѣненъ, какъ и внутреннихъ.

2) Познаніе наше ограничено областью явленій, но понятіе о границѣ познанія непремѣнно вызываетъ представленіе чего то, лежащаго за этою границею, чего то непознаваемаго, существующаго совершенно самостоятельно, вещи въ себѣ. Если предметы нашего

познанія суть чувственныя вещи, *феномены,* то это непознаваемое можно назвать мысленною вещью, *ноуменомъ.* Ноумены могутъ быть характеризованы только отрицательными признаками; они не суть предметы, ибо предметъ есть нѣчто, предлежащее чувственному воззрѣнію. «Понятіе чистыхъ мысленныхъ предметовъ не ведетъ насъ къ какимъ либо практически полезнымъ основоположеніямъ; мысль о нихъ, какъ и представленіе пустого пространства, служитъ только къ тому, чтобы указать должные предѣлы опытныхъ основоположеній, нисколько не указывая намъ на какой либо полезный предметъ внѣ опыта.»

Третья и высшая познавательная способность человѣка есть способность умозаключенія или разума. Какъ разсудокъ приводитъ къ единству чувственныя данныя, такъ и разумъ объединяетъ продукты разсудочнаго дѣйствія или сужденія. Разсудокъ производитъ правила синтеза явленій, разумъ — принципы сужденій. Дѣятельность разума не относится непосредственно къ предметамъ, а только къ понятіямъ и сужденіямъ и уже по этому одному болѣе отдалена отъ опыта, чѣмъ дѣятельность разсудка. Мало того, по самой природѣ своей, разумъ стремится перейдти границы опыта: ибо, такъ какъ умозаключеніе есть ничто иное, какъ отысканіе условія извѣстнаго сужденія, и такъ какъ это условіе опять требуетъ новаго условія и т. д.—то окончательною цѣлью разума является нѣчто безусловное. Опираясь на это безусловное, разумъ стремится внести единство въ разсудочную дѣятельность, какъ разсудокъ —

въ область чувственности. Безусловное, какъ орудіе разумнаго синтеза, есть чистое понятіе разума или *идея*. Идея есть органъ разума, какъ категорія — разсудка и чистое представленіе—чувственности.

Стремясь къ открытію идей, объединяющихъ разсудочныя действія, разумъ можетъ избирать двоякій путь умозаключенія: онъ можетъ или *эписиллогистически* нисходить отъ условія къ обусловленному, или *просиллогистически* восходить отъ обусловленнаго къ условію. Первый путь не можетъ привести къ окончательному результату, ибо рядъ обусловленнаго, какъ следствій безусловнаго, не можетъ мыслиться иначе, какъ продолжающимся въ безконечность и потому не можетъ явиться законченнымъ единствомъ; напротивъ, при второмъ способе этотъ рядъ, оканчиваясь первымъ условіемъ или безусловнымъ, мыслится какъ нечто целое и законченное. Потому открытіе трансцендентальныхъ идей возможно лишь посредствомъ умозаключенія отъ ряда условныхъ данныхъ къ ихъ первому условію.

Остается теперь открыть самыя трансцендентальныя идеи. Ихъ должно быть столько, сколько видовъ умозаключеній; а последнихъ, какъ известно, три: категорическій, условный и раздѣлительный. «Значитъ, мы будемъ искать безусловнаго—какъ предметъ категорическаго умозаключенія—*въ субъектѣ;* во вторыхъ, какъ предметъ условнаго синтеза частей въ *рядѣ;* въ третьихъ, какъ предметъ раздѣлительнаго синтеза частей въ *системѣ*. «Или, иначе, мы можемъ имѣть идеи по отношенію 1) къ субъекту, 2) къ разнообразію содержанія предмета въ явленіи и 3) ко всѣмъ вещамъ вообще; или трансцендентальныя идеи будутъ выражать:

1) безусловное единство мыслящаго субъекта (идея души), 2) безусловное единство ряда условій явленій (идея міра) и 3) безусловное единство всѣхъ предметовъ мышленія (идея Бога). А сообразно тому и вся система (предполагаемыхъ) познаній чистаго разума распадается на раціональную психологію, раціональную космологію и раціональное богословіе. Эти три науки вмѣстѣ составляютъ то, что называется *метафизикою.*

Что идеи суть вполнѣ законный и неизбѣжный продуктъ разума—это очевидно; но вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что въ предѣлахъ опыта нельзя найдти соотвѣтствующей имъ реальности, ибо безусловное не можетъ быть предметомъ опыта. Потому реальность объектовъ идей не можетъ быть доказана и заключенія къ нимъ отъ явленій (какъ это обнаружится далѣе) представляютъ рядъ естественныхъ заблужденій разума, въ которыя онъ запутывается вопреки собственному желанію, по законамъ своей природы (ибо природа разума именно и состоитъ въ исканіи безусловнаго единства). Тѣмъ не менѣе не слѣдуетъ считать идей чѣмъ то совершенно излишнимъ для опытнаго познанія; онѣ полезны тѣмъ, что указаніемъ постоянной цѣли (хотя и недостижимой) вносятъ требованіе единства въ опытныя изслѣдованія и тѣмъ содѣйствуютъ ихъ развитію.

Первую часть метафизики составляетъ *раціональная психологія.* Въ основаніи ея лежитъ понятіе субъекта познанія, изъ котораго (понятія) эта предполагаемая наука стремится вывести всѣ прочія опредѣленія души. Выводы эти сообразно категоріямъ касаются 1) сущно-

сти души, 2) ея качества, 3) ея тожжества и 4) отношенія къ возможнымъ предметамъ въ пространствѣ.

1) То, представленіе чего есть безусловный субъектъ нашихъ сужденій и не можетъ быть употребляемо для опредѣленія другой вещи, есть *сущность*.

Я, какъ мыслящее существо, есть безусловный субъектъ всѣхъ возможныхъ сужденій, и это представленіе моего *я* не можетъ быть употребляемо въ качествѣ сказуемаго какой либо другой вещи. Слѣдовательно, *я*, какъ мыслящее существо (душа) есть сущность.

2) Тотъ предметъ, дѣйствіе котораго никакъ не можетъ быть разсматриваемо, какъ слѣдствіе соединенія многихъ дѣйствующихъ вещей, есть *простой*.

Душа или мыслящее *я* и есть такой предметъ.

Слѣдовательно, душа *проста*.

3) Что сознаетъ свое численное тожжество въ разныхъ временахъ, то есть *личность*.

Душа сознаетъ и т. д.

Слѣдовательно, душа есть *личность*.

4) То, бытіе чего предполагается, какъ причина данныхъ воспріятій, имѣетъ только *сомнительное бытіе*.

Всѣ внѣшнія явленія такого рода, что ихъ бытіе непосредственно нами не замѣчается; мы только заключаемъ о нихъ, какъ о причинѣ данныхъ воспріятій.

Слѣдовательно, бытіе преметовъ внѣшнихъ чувствъ *сомнительно*.

Изъ этихъ свойствъ души метафизики заключаютъ о ея безсмертіи, нематерьяльности, достовѣрности существованія. Но не трудно убѣдиться, что выше приведенныя умозаключенія суть не болѣе, какъ паралогизмы (неумышленные софизмы) человѣческаго разума. Дѣйст-

вительно въ нихъ или смѣшивается *я*, какъ постоянный субъектъ познанія, съ *я*, какъ объектомъ внутренняго чувства; или внѣшній предметъ—съ внѣшнею вещью въ себѣ и изъ сомнительности второй выводится сомнительность перваго. Потому и всѣ теоретическія заключенія о безсмертіи души и пр. должны быть отвергнуты, какъ несостоятельныя; быть можетъ они и вѣрны, но теоретическій разумъ не можетъ ихъ доказать.

Если въ своихъ попыткахъ вывести a priori свойства души, какъ мыслящаго существа, разумъ впадаетъ въ неумышленную софистику, то при рѣшеніи тѣмъ же способомъ космологическихъ задачь онъ впадаетъ въ неизбѣжныя противорѣчія. Въ основаніи раціональной космологіи лежитъ идея *міра*, какъ безусловнаго единства всѣхъ явленій. Разумъ руководится здѣсь принципомъ: если дано условное, то данъ и весь рядъ его условій, а слѣдовательно и безусловное. Руководствуясь этимъ правиломъ, мы получимъ 4 міровыя идеи сообразно числу категорій: 1) безусловной полноты состава даннаго цѣлаго всѣхъ явленій; 2) безусловной полноты дѣленія даннаго цѣлаго въ явленіи; 3) безусловной полноты происхожденія явленій вообще; 4) безусловной полноты зависимости бытія, измѣняющагося въ явленіи. Безусловное въ первомъ отношеніи есть во времени *начало*, въ пространствѣ *предѣлъ* міра, во второмъ отношеніи *элементъ* или *простая часть* міра, въ третьемъ и четвертомъ—*свобода* и *необходимость*. Пытаясь умозаключать отъ понятія міра, какъ временно-пространственной совокупности явленій къ безусловному, разумъ впадаетъ въ неизбѣжныя противорѣчія

(антиномiи) и приходитъ къ дiаметрально-противоположнымъ выводамъ, одинаково защитимымъ логически. Такимъ образомъ, соотвѣтственно каждый мiровой идеи получаются два противоположныхъ вывода.

1-я антиномiя. Тезисъ: мiръ имѣетъ начало во времени и границы въ пространствѣ.

Антитезисъ: мiръ и въ пространствѣ и во времени безконеченъ.

2-я антиномiя. Тезисъ: всякая сложная сущность въ мiрѣ состоитъ изъ простыхъ частей, и вообще, существуетъ только нѣчто простое или сложенное изъ него.

Антитезисъ: не одна изъ сложныхъ вещей въ мiрѣ не состоитъ изъ простыхъ, и вообще въ немъ не существуетъ ничего простаго.

3-я антиномiя. Тезисъ: явленiя мiра могутъ быть объясняемы не исключительно изъ одной причинности законовъ природы. Необходимо еще для этого предположить и свободу.

Антитезисъ: нѣтъ свободы, но все случается въ мiрѣ только по законамъ природы.

4-я антиномiя. Тезисъ: мiръ предполагаетъ безусловно необходимое существо или какъ свою часть или какъ свою причину.

Антитезисъ: не существуетъ никакого безусловно необходимаго существа ни въ мiрѣ, ни внѣ его, какъ его причины.

При рѣшенiи спора между тезисами и антитезисами слѣдуетъ тщательно избѣгать *практическихъ* доводовъ въ пользу одной изъ сторонъ. На сторонѣ тезисовъ интересы нравственности и религiи, стремленiя къ бе-

зусловному и популярности; напротивъ на сторонѣ антитезисовъ интересъ точной науки. Но эти интересы не должны никакъ считаться доказательствами.

Затрудненія, представляемыя намъ космологическими антиноміями, совершенно другого рода, чѣмъ тѣ, которыя представляютъ паралогизмы раціональной психологіи. Ибо паралогизмъ можно опровергнуть, антиномію же слѣдуетъ разрѣшить. По правилу логики—изъ двухъ противорѣчащихъ положеній одно должно быть непремѣнно истинно. Примѣняя это правило къ настоящему случаю, мы поставлены, повидимому, въ необходимость сдѣлать выборъ между тезисами и антитезисами. Однако здѣсь возможенъ выходъ изъ этого затрудненія. Въ основаніи космологическихъ выводовъ лежитъ принципъ: если дано условное, то данъ и весь рядъ его условій. Но этотъ принципъ слѣдуетъ прежде всего правильно понять. Дѣйствительно, если дано условное, то данъ и рядъ его условій, ибо мы можемъ и стремимся преслѣдовать эти условія неопредѣленно далеко. Но вовсе не справедливо, будто данность условнаго подразумѣваетъ данность цѣлаго, готоваго, законченнаго синтеза ряда его условій, который разумъ хотя постоянно имѣетъ въ виду какъ цѣль, но который ни въ какое данное время не можетъ быть достигнутъ. Потому, прежде чѣмъ разсуждать о свойствахъ міра, какъ цѣлаго, нужно удостовѣриться, имѣетъ ли мѣсто это цѣлое, какъ нѣчто подлежащее познанію. «Если бы кто сказалъ: всякое тѣло имѣетъ или пріятный или непріятный запахъ, то можетъ встрѣтиться третья возможность, именно что тѣло не имѣетъ ни какого запаха, и тогда оба противоположныя сужденія будутъ ложны.» Точно также,

прежде чѣмъ разсуждать о свойствахъ міра какъ цѣлаго, перенося на него аттрибуты частныхъ вещей, слѣдуетъ убѣдиться законно ли такое перенесеніе.

Первая антиномія касается границъ міра, какъ пространственной и временной величины; вторая касается состава міра, какъ цѣлаго. Потому обѣ онѣ нисколько не выводятъ насъ изъ области чувственныхъ явленій, а только расширяютъ признаки ихъ до общихъ міровыхъ аттрибутовъ. При этомъ и тезисы и антитезы основаны на смѣшеніи понятій. Тезисы, указывая на существованіе предѣловъ міра въ пространствѣ, времени и частяхъ требуютъ законченности синтеза явленій, которая не можетъ быть осуществлена; съ другой стороны антитезисы, не ограничиваясь признаніемъ *неопредѣленной продолжительности* такого синтеза, утверждаютъ догматически его *безконечность*. Потому въ обѣихъ первыхъ антиноміяхъ, которыя Кантъ называетъ *математическими,* и тезисы и антитезисы слѣдуютъ признать одинаково ложными. Но относительно двухъ другихъ антиномій (динамическихъ) разумъ находится въ иномъ положеніи. Математическія антиноміи вращаются вполнѣ въ области явленій; напротивъ, динамическія могутъ, при извѣстномъ предположеніи, вывести насъ изъ этой области. Третья антиномія имѣетъ дѣло съ причинностью; а причинность можетъ пониматься нами или какъ зависимость явленія отъ явленія, или явленія отъ мыслимой вещи (ноумена). Въ порядкѣ міровыхъ явленій существуетъ только законъ причинной необходимости; но, предполагая зависимость явленій отъ вещей въ себѣ, мы можемъ предположить, что способъ дѣятельности послѣднихъ есть чистая сво-

бода, способность начинать рядъ событій безъ всякаго повода. Конечно, эта свобода никакъ не можетъ служить предметомъ опыта; существованіе ея теоретически невозможно и доказать. Но предполагая ее возможною, Кантъ только доказываетъ, что она не противорѣчитъ причинности явленій. Тоже самое разрѣшеніе возможно и для четвертой антиноміи. Въ сферѣ явленій мы никогда не можемъ придти къ безусловно-необходимому существу. Но какъ не явленіе, а ноуменъ, оно возможно, и существованіе его также, стало быть, не противорѣчитъ законамъ явленій. Потому если математическіе, какъ тезисы такъ и антитезисы, вмѣстѣ ложны, то динамическіе могутъ быть вмѣстѣ истинны, тезисы, относясь къ вещамъ въ себѣ, антитезисы — къ явленіямъ.

Понятіе совершенно необходимаго существа образуетъ переходъ отъ раціональной космологіи къ послѣдней части метафизики—раціональному богословію. Мы пришли къ тому выводу, что бытіе совершенно необходимаго существа возможно. Раціональное богословіе утверждаетъ, что оно не только возможно, но *теоретически* достовѣрно, т. е. можетъ быть доказано разумомъ. Психологія и космологія не устояли противъ критики, остается испытать прочность богословія.

Въ основѣ раціональнаго богословія лежитъ *идеалъ* чистаго разума. Подъ идеаломъ мы разумѣемъ существо вполнѣ соотвѣтствующее идеѣ, какъ бы воплощеніе ея, служащее правиломъ и первообразомъ какъ для подражанія, такъ и для оцѣнки. «Самый общій признакъ вещей есть признакъ бытія.» Потому въ основаніе всесторонняго опредѣленія нашъ разумъ полагаетъ

трансцендентальную основу, какъ бы запасъ содержанія, изъ котораго могутъ быть заимствованы всѣ признаки вещей, и эта основа есть ничто иное, какъ идея реальной всеобщности.... Слѣдовательно, существуетъ трансцендентальный идеалъ, лежащій въ основаніи всесторонняго опредѣленія и составляющій высшее и полное условіе возможности всего существующаго, такъ что къ нему собственно должно приходить всякое мышленіе о вещахъ вообще. Указанный идеалъ есть единственный возможный для человѣческаго разума: ибо только въ этомъ случаѣ соединяются вмѣстѣ и само себя опредѣляющее высшее понятіе, и представленіе одного недѣлимаго лица.» Этотъ идеалъ долженъ считаться первоначально существующимъ, основаніемъ бытія всѣхъ прочихъ вещей или ихъ творцомъ, иначе Богомъ; таковъ источникъ нашего понятія о божествѣ.

Итакъ въ нашемъ разумѣ неизбѣжно развивается идея Божества; но, не довольствуясь признаніемъ этой неизбѣжности, разумъ желаетъ доказать объективное значеніе этой идеи, доказать что дѣйствительно существуетъ нѣчто, произведшее міръ и управляющее имъ; для достиженія такой цѣли въ распоряженіи теоретическаго разума находятся три доказательства:

1) *Онтологическое доказательство бытія Божія*. Это доказательство ведется отъ понятія Бога; въ понятіи Бога, какъ всереальнѣйшаго существа, уже данъ признакъ реальнаго существованія; потому однимъ анализомъ понятія мы можемъ удостовѣриться въ существованіи Бога. Это доказательство, по мнѣнію Канта, вполнѣ софистично. Если предположить, что сужденіе о существованіи Бога есть аналитическое, то въ

такомъ случаѣ можно спросить, на какомъ же основаніи вносятъ въ понятіе Бога признакъ объективнаго бытія? Но въ дѣйствительности это сужденіе вовсе не аналитическое, а синтетическое. «Бытіе» никакъ не можетъ считаться логическимъ признакомъ понятія, а выражаетъ лишь отношеніе предмета понятія къ намъ. Воображаемая вещь не имѣетъ иныхъ признаковъ, чѣмъ существующая, иначе утверждая, что нѣчто существуетъ, я разумѣлъ бы уже не то, а что-то другое, съ иными признаками. Потому сужденіе о бытіи должно почитаться синтетическимъ. Теперь спрашивается, что даетъ мнѣ право на подобный синтезъ по отношенію къ понятію Бога? бытіе какъ категорія разсудка имѣетъ приложеніе лишь къ предметамъ опыта, каковымъ Богъ никакъ не можетъ быть.

2) *Космологическое доказательство.* Оно построено на слѣдующихъ силлогизмахъ: если что либо существуетъ, то должно существовать и безусловно необходимое существо. Но я существую; слѣдовательно есть безусловно необходимое существо. Необходимое существо отличается особыми исключительными признаками, т. е. изъ всѣхъ возможныхъ противоложныхъ сказуемыхъ къ нему можетъ быть прилагаемо только одно, слѣдовательно, въ понятіи своемъ оно должно находить свое всестороннее опредѣленіе. Такимъ понятіемъ a priori всесторонне опредѣляющимъ предметъ, можетъ служить только понятіе реальнѣйшаго существа. Понятіе всереальнѣйшаго существа, слѣдовательно, есть единственное понятіе, подъ которымъ можетъ быть мыслимо необходимое существо, т. е. высшее существо существуетъ необходимымъ образомъ.

Это доказательство уже предполагаетъ онтологическое доказательство и потому рушится вмѣстѣ съ нимъ. Но, независимо отъ того, оно имѣетъ и собственные недостатки. Заключеніе отъ явленій къ необходимо существующей вещи въ себѣ не имѣетъ силы, равно и перенесеніе на послѣднюю понятія причинности.

3) *Физико-теологическое доказательство*. Это доказательство, наиболѣе популярное, заключаетъ отъ разнообразія, порядка, цѣлесообразности и красоты видимаго міра къ существованію мудраго устроителя его. Но это доказательство, если оно и имѣетъ цѣну, ведетъ къ признанію только Бога-Промыслителя, а не Бога-Творца міра; силы же оно не имѣетъ, такъ какъ представляетъ тоже незаконное заключеніе отъ явленій къ вещамъ въ себѣ.

Итакъ доказать бытіе Бога теоретически невозможно (хотя невозможно и опровергнуть его). Мы можемъ только объяснить происхожденіе въ насъ трансцендентальнаго идеала; существованіе же соотвѣтствующаго ему объекта остается (покуда) проблемматическимъ. Вообще все сказанное отнюдь не слѣдуетъ понимать какъ отрицаніе реальности идей; а только какъ отрицаніе возможности теоретически доказать эту реальность. Но если бы даже идеямъ и не соотвѣтствовали никакія реальности, онѣ во всякомъ случаѣ имѣютъ для разсудка огромное руководящее значеніе, сообщая его дѣятельности единство и указывая ей постоянныя цѣли. «Такъ всякое человѣческое познаніе, говоритъ Кантъ, начинается наглядными представленіями, переходитъ затѣмъ къ понятіямъ и кончается идеями. Правда, что эти три составныхъ части познанія имѣютъ свои источники а

priori, которые съ перваго взгляда кажутся превышающими предѣлы опыта. Но критика насъ убѣдила, что въ теоретическомъ знаніи разумъ не можетъ съ помощью ихъ выступить за предѣлы разума, и что назначеніе этого высшаго источника познанія состоитъ только въ томъ, чтобъ, пользуясь его методами и основоположеніями, доходить до самой внутренней стороны природы по принципу единства и главнымъ образомъ по принципу цѣлей, но что разумъ никакъ не можетъ выступить за границу опыта, въ пустое пространство.»

Такимъ образомъ польза критики по отношенію къ вопросамъ, по преимуществу занимающимъ разумъ, чисто отрицательная, и съ теоретической точки зрѣнія мы остаемся въ полномъ невѣденіи, существуютъ ли реальности, соотвѣтствующія идеямъ. Но дѣятельность разума не ограничивается однимъ познаніемъ; мы находимъ въ немъ не одни теоретическіе принципы, а кромѣ того и правила практическаго дѣйствія. Правила практическаго разума даны намъ въ видѣ безусловныхъ предписаній, съ которыми должно согласоваться наше поведеніе. Эти предписанія имѣютъ въ виду наше нравственное совершенство; нравственное же совершенство непремѣнно должно сопровождаться счастіемъ. Между тѣмъ въ теперешнемъ своемъ состояніи, мы не всегда можемъ ожидать, чтобы счастіе сопровождало исполненіе нравственнаго закона; напротивъ, часто бываетъ совершенно наоборотъ. Потому воздаяніе мыслимо только въ будущей жизни, а потому какъ безсмертіе души, такъ и воздаяніе ей за добро и зло, не будучи теоретически доказуемы, неизбѣжно требуются по практичес-

кимъ соображеніямъ, какъ условія нашей нравственности. Будущая же жизнь и воздаяніе по дѣламъ требуютъ существованія Бога, олицетворенія и хранителя нравственнаго закона. Такимъ образомъ, если теоретически разумъ не можетъ доказать реальности объектовъ идей, то практически онъ непремѣнно требуетъ ея, какъ условія нравственности. Не слѣдуетъ только забывать, что эти убѣжденія практическаго разума никакъ не слѣдуетъ считать знаніями, а равно и того, что они имѣютъ чисто нравственное основаніе, такъ что нравственный законъ имѣетъ для насъ силу не потому, что онъ есть божественное предписаніе и охраняется обѣщаніемъ воздаянія, но напротивъ изъ нравственной природы этого закона заключаемъ о его бежественномъ происхожденіи и о неизбѣжности блаженства и страданія, сопровождающихъ его исполненіе и нарушеніе.

Въ ученіи Канта слѣдуетъ различать главные выводы отъ второстепенныхъ. Первые суть:

1) Источникомъ познанія никакъ не могутъ считаться одни воспріятія. Правда, только они доставляютъ познанію содержаніе; но связующій его элементъ или форма производится самостоятельною дѣятельностью разума, направленною къ познанію.

2) Познаніе ограничено одними явленіями и всякое заключеніе внѣ ихъ области невозможно.

3) Потому существованіе Бога и загробной жизни, а равно предположенія касательно міра, какъ самостоятельнаго цѣлаго, не могутъ быть теоретически ни доказаны, ни опровергнуты.

Эти главныя положенія нисколько не теряютъ въ силѣ, если бы второстепенныя оказались и несостоятельными; потому сущность Кантова ученія нисколько не потерпитъ, если допустить вопреки ему, что:

1) Чувственность, разсудокъ и разумъ вовсе не суть независимыя одна отъ другой способности;

2) Что система категорій вовсе не представляетъ дѣйствительной картины разсудочныхъ понятій;

3) Что антиноміи космологическихъ идей имѣютъ основаніе не въ коренныхъ свойствахъ разума, а суть продукты школьной софистики;

4) Что пространство и время не единственныя или не первоначальныя формы чувственности.

Такъ какъ ученіе Канта послужило зерномъ, изъ котораго выросли всѣ прочія направленія новѣйшей нѣмецкой философіи, то существенно важно опредѣлить, *что* именно въ трудахъ кенигсбергскаго мыслителя послужило поводомъ къ столь широкому и разнообразному развитію системъ? Минуя частности, мы находимъ *два* главныхъ вопроса, по которымъ ученіе Канта требовало пересмотра и дополненія. Первый вопросъ касается состава познанія, второй — его предмета. По Канту познаніе слагается изъ двухъ факторовъ: воспріятій, наполняющихъ духъ содержаніемъ, и формъ чувственности, разсудка и разума, приводящихъ чувственное разнообразіе къ единству. Такимъ образомъ по Канту объединяющая способность духа имѣетъ по отношенію къ объединяемому совершенно внѣшнее значеніе, и власть *формы* надъ *содержаніемъ* остается непо-

нятною. Это первое недоразумѣніе. Далѣе—предметами познанія по Канту могутъ быть только явленія; лишь къ нимъ однимъ приложимы и категоріи. Спрашивается, какъ вяжется съ этимъ ученіемъ признаніе *бытія* вещи въ себѣ, какъ *причины* явленій; т. е. перенесеніе категорій бытія и причинности на нѣчто абсолютно-объективное? Въ этомъ недоразумѣніи лежитъ второй источникъ дальнѣйшаго развитія философіи.

1) Какъ относится форма познанія къ его содержанію или, другими словами, элементъ единства къ разнообразію познаваемаго? Оставаться при дуализмѣ Канта невозможно: разнообразіе, совершенно чуждое единству, неспособно и къ объединенію; съ другой стороны единство, совершенно независимое отъ разнообразія, ничего не въ состояніи объединить. Здѣсь мыслимы двѣ поправки къ ученію Канта:

a) Единство и разнообразіе даны вмѣстѣ въ элементарныхъ актахъ познанія. Такими актами Рейнгольдъ, а потомъ Шопенгауэръ признали *представленіе*.

b) Представленіе не есть элементарной актъ, а предшествуется ощущеніемъ; а такъ какъ ощущеніе нельзя признать источникомъ единства, то условій послѣдняго нельзя искать въ немъ; не изъ него слѣдуетъ выводить и познаніе, а изъ первоначально единой дѣятельности субъекта, производящаго какъ форму, такъ и содержаніе познанія или свободно (Фихте, Шеллингъ, Гегель) или подъ внѣшнимъ импульсомъ (Гербартъ, Бенеке); послѣднее ученіе близко подходитъ къ эмпиризму въ его первоначальной формѣ.

2) Вещь въ себѣ съ точки зрѣнія Кантовой философіи логически невозможна: это признали уже ближай-

шіе кантіанцы, именно Маймонъ и Бекъ. Потому необходимо допустить или скептическій взглядъ на познаніе или принять, что между познаваемымъ и сущимъ есть сходство, а именно:

a) Познаніе въ силу противорѣчій чувственнаго опыта неизбѣжно приходитъ къ признанію бытія и къ его опредѣленію (Гербартъ).

b) Бытіе непосредственно открывается нашему познанію: α) какъ объектъ внутренняго чувства и β) какъ объектъ умственнаго усмотрѣнія, высшей познавательной способности. Философы, допускающіе первое, расходятся во взглядахъ касательно обширности этого интеллектуальнаго познанія; именно Бенеке полагаетъ, что внутреннее чувство открываетъ намъ лишь насъ самихъ и ничего не научаетъ о внѣшнемъ мірѣ; Шопенгауэръ принимаетъ, что открываемая въ насъ самихъ *воля* есть и общеміровая сущность; многіе изъ послѣдующихъ писателей, напримѣръ, Тренделенбургъ, Юбервегъ также признаютъ, что внутреннее наблюденіе знакомитъ насъ съ основами и внѣшняго бытія.

Доктрина умственнаго усмотрѣнія разработана философами тожжества — Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ. Ихъ ученія представляютъ наиболѣе богатый послѣдствіями рядъ системъ новаго времени и наиболѣе разностороннее рѣшеніе всѣхъ вопросовъ, поднятыхъ Кантомъ; въ частностяхъ и выводахъ своихъ другія названныя ученія ближе къ ученію послѣдняго. Потому мы прежде займемся ими.

Шопенгауэръ согласенъ съ Кантомъ въ томъ, что предметы нашего познанія суть неболѣе какъ состоянія нашего собственнаго сознанія. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ признаетъ также, что понятія пространства, времени и причины возникаютъ въ человѣкѣ a priori, хотя и подъ вліяніемъ чувственныхъ возбужденій. Разногласитъ онъ съ Кантомъ въ слѣдующихъ пунктахъ:

1) Кантъ неправильно разграничиваетъ познавательныя способности.

2) Всѣ категоріи могутъ быть сведены къ одной категоріи причинности.

3) Заключеніе отъ явленій къ вещи въ себѣ по категоріи причинности логически невозможно.

4) Вещь въ себѣ есть предметъ непосредственнаго воспріятія.

Вопреки Канту съ его 12-ю формами мышленія Шопенгауэръ допускаетъ только одну, именно *законъ достаточнаго основанія.* Законъ этотъ, сообразно различнымъ родамъ предметовъ познанія, имѣетъ 4 различныхъ значенія: 1) принципа становленія (princip. fiendi), 2) принципа познанія (princ. cognoscendi), 3) бытія (prin. essendi) и 4) дѣйствія (princ. agendi). Въ общемъ своемъ значеніи законъ этотъ выражаетъ, что всякій предметъ познанія связывается a priori съ извѣстными другими, и ничто существующее отдѣльно, независимо, безъ этой связи, непознаваемо. Въ первомъ смыслѣ, т. е. принципа становленія онъ выражаетъ отношенія между собою нашихъ чувственныхъ, конкретныхъ представленій, именно ихъ опредѣленное причинное слѣдованіе. Принципъ познанія выражаетъ необходимую связь отвлеченныхъ представленій или поня-

тій съ сужденіями, и, поскольку послѣднія имѣютъ достаточное основаніе въ первыхъ, составляетъ условіе ихъ истины. Принципъ бытія выражаетъ отношеніе между отдѣльными частями пространства и времени, ибо бытіе представленій возможно лишь въ этихъ формахъ. Наконецъ принципъ дѣйствія выражаетъ связь акта съ его внутреннею причиною (волею). Не должно, при этомъ, упускать изъ виду, что, являясь въ четырехъ формахъ, законъ достаточнаго основанія въ сущности остается всегда однимъ и тѣмъ же.

Міръ есть представленіе по закону причинности и въ формахъ пространства и времени. Всякое представленіе есть отношеніе субъекта къ объекту: субъектъ - есть представляющее, объектъ—представляемое. Потому ни субъектъ немыслимъ безъ объекта, ни наоборотъ. Всѣ представленія могутъ быть раздѣлены на два класса: интуитивныя или опытныя, чувственныя, и абстрактныя или понятія.

Объектъ представленія составляетъ матерія или извѣстныя дѣйствія, воспринимаемыя въ пространствѣ и времени, и подчиняющіяся a priori закону причинности. Пространство обусловливаетъ за матеріею характеръ постоянства, время — характеръ измѣнчивости. Потому матерія есть нѣчто вмѣстѣ постоянное и измѣнчивое, первое по сущности, второе по признакамъ. Какъ представленіе, матерія не имѣетъ иного бытія, кромѣ субъективнаго; но ошибочно было бы связывать матерію съ субъектомъ по закону причинности, ибо послѣдній касается только объекта, а не субъекта. Потому, равно заблуждаются и реалисты, считающіе объектъ за причину субъекта, и идеалисты, придерживающіеся проти-

воположнаго мнѣнія. Субъектъ и объектъ постоянно даны вмѣстѣ, какъ необходимыя условія одинъ другаго: міръ, какъ представленіе имѣетъ бытіе лишь по отношенію къ нашему «я», а равно и послѣднее необходимо связано съ объектами представленій.

Интуитивныя представленія общи человѣку съ прочими животными. Отличительную особенность перваго составляютъ *понятія* или абстрактныя представленія, возникающія изъ интуитивныхъ путемъ отвлеченія. Способность образовать понятія и составляетъ разумъ въ отличіе отъ разсудка, способности конкректныхъ представленій. Понятія не заключаютъ въ себѣ чувственныхъ, опытныхъ образовъ, и въ этомъ ихъ отличіе отъ собственно-представленій; но, впрочемъ, каждое понятіе имѣетъ болѣе или менѣе отдаленнымъ источникомъ представленіе. Лишь посредствомъ понятій и комбинацій ихъ въ сужденія возможно познаніе въ строгомъ смыслѣ слова. *Знаніе* есть произвольное воспроизведеніе такихъ сужденій, которыя опираются на что либо, какъ на свое достаточное основаніе, и въ этомъ смыслѣ называются истинными. Система знаній, имѣющая достаточное основаніе въ извѣстномъ понятіи, есть наука. Чѣмъ болѣе части ея взаимно соподчинены, тѣмъ она совершеннѣе. Но очевидность свою всякая наука почерпаетъ первоначально изъ представленій, а отнюдь не изъ демонстрацій, ибо лишь опытъ открываетъ способъ зависимости между ея объектами.

Итакъ понятіе имѣетъ для насъ цѣну, поскольку оно опирается на представленія. Понятіе есть представленіе представленія; или другими словами—содержанія понятій составляютъ представленія. Теперь естественно воз-

никаетъ вопросъ: что же составляетъ содержаніе представленій? Если допустить, что представленія не имѣютъ содержанія, не указываютъ ни на что внутреннее, лежащее въ ихъ основаніи, то весь міръ обращается въ рядъ пустыхъ, ничего не значащихъ образовъ. Потому слѣдуетъ признать, что представленія указываютъ на нѣчто внутреннее, на нѣкоторую свою основу или вещь въ себѣ. Что эта вещь въ себѣ должна существовать, доказываютъ и тѣ вопросы о безусловномъ, которые возникаютъ въ душѣ человѣка, и не могутъ быть разрѣшены частными науками, трактующими объ однихъ явленіяхъ.

Гдѣ же будемъ мы искать эту вещь въ себѣ? Слѣдовать въ этомъ случаѣ пути, указанному Кантомъ, т. е. заключать отъ явленія къ его скрытой причинѣ, мы, очевидно, не имѣемъ права; ибо законъ причинности имѣетъ значеніе только для представленій. Потому вещь въ себѣ не можетъ быть открыта путемъ умозаключенія; остается поискать, не открывается ли она намъ непосредственно. Дѣйствительно, обращаясь къ тому, что намъ наиболѣе близко, къ нашему собственному тѣлу, мы находимъ, что оно открывается намъ съ двухъ разныхъ сторонъ: съ внѣшней стороны, какъ представленіе, на ряду съ прочими, и съ внутренней, какъ нѣкоторая дѣйствующая сила, которую мы называемъ *волею.* Потому мы можемъ сказать, что тѣло наше есть вмѣстѣ представленіе и воля, именно воля, какъ вещь въ себѣ, а представленіе, какъ ея обнаруженіе (objectität); или, другими словами, мы познаемъ себя a priori, какъ волю, и a posteriori, какъ представленіе.

Итакъ невѣрно утвержденіе Канта, будто мы не знаемъ вещи въ себѣ. Я самъ есть вещь въ себѣ, именно какъ воля. Хотя этой воли мы не можемъ непосредственно открыть въ предметахъ внѣшняго міра, однако по аналогіи можемъ заключать, что она составляетъ и ихъ внутреннюю основу, ту вещь въ себѣ, которая скрыта подъ видимостью представленія. Иначе мы должны отрицать реальность всего внѣшняго міра, заключиться въ *теоретическомъ эгоизмѣ*, который, хотя и невозможно опровергнуть, но къ которому интересы философіи отнюдь не побуждаютъ прибѣгать.» Будемъ смотрѣть, говоритъ Шопенгауэръ, на противопоставленный намъ скептическій аргументъ теоретическаго эгоизма, какъ на небольшое пограничное укрѣпленіе, которымъ, хотя и невозможно овладѣть, но вмѣстѣ съ тѣмъ гарнизонъ котораго также не можетъ изъ него выдти, и которое, по этому, можно совершенно безопасно обойдти и оставить въ тылу.»

Такимъ образомъ мы приходимъ къ положенію: міръ есть воля, какъ вещь въ себѣ, и представленіе по отношенію къ познающему субъекту. Какъ представленія наше тѣло и дѣйствія подчинены закону причинности; но самый способъ дѣйствія воли, самая сущность хотѣнія *безпричинна*. Слѣдовательно, воля, безпричинная въ себѣ, причинна въ своихъ явленіяхъ, т. е. между этими явленіями замѣтно постоянство во временномъ слѣдованіи, обусловленіе одного другимъ. Волѣ, какъ вещи въ себѣ, несвойственна нетолько причинность, но и прочія принадлежности представленій, какъ-то пространственно-временной характеръ и множественность. Воля, при всѣхъ своихъ проявленіяхъ,

остается единою; «но не такъ, какъ единъ объектъ, единство котораго познается лишь въ противоположность съ возможною множественностью; равно не такъ, какъ едино понятіе, возникающее лишь отвлеченіемъ отъ множества; но она едина, какъ нѣчто, находящееся внѣ возможности-множественности.» Не нужно, притомъ, представлять себѣ волю вообще по образцу человѣческой воли, т. е. какъ всегда связанную съ сознаніемъ. Сознаніе отнюдь не есть существенная принадлежность воли. Уже и въ животныхъ можно обнаружить безсознательныя произвольныя дѣйствія, такъ называемыя инстинктивныя. Нѣкоторыя движенія въ растеніяхъ весьма похожи на произвольныя движенія животныхъ. Въ неорганическомъ же мірѣ подъ понятіе воли слѣдуетъ подвести всякую такъ называемую «силу». И вообще терминъ «воля» почти однозначенъ съ терминомъ «сила» и заслуживаетъ предпочтенія лишь потому, что сила непремѣнно подразумѣваетъ причинность, а потому можетъ относиться лишь къ явленіямъ, а не вещи въ себѣ.

Такъ какъ воля чужда аттрибуту множественности, то все многообразіе представленій, составляющее міровой порядокъ, въ сущности есть одна и та же воля на разныхъ ступеняхъ своего обнаруженія. Эти ступени обнаруженія воли постоянны и представляютъ какъ бы неизмѣнные прообразы, по которымъ образуются представленія; эти прообразы, которые, подобно самой волѣ, чужды аттрибутовъ представленій, Шопенгауэръ, въ духѣ Платона, называетъ *идеями*. Идеи представляютъ послѣдовательный рядъ сообразно степени обнаруженія воли въ явленіяхъ. Низшую ступень этого обнаруженія

представляютъ неорганическія явленія, какъ то тяготѣніе, электричество, химическое дѣйствіе, въ которыхъ совершенно не проявляется характера индивидуальности; выше явленія органическаго міра, гдѣ индивидуальность обнаруживается яснѣе, и еще выше человѣкъ, представляющій каждый обнаруженіе особой идеи. Всякая попытка свести одну естественную силу на другую нелѣпа, ибо идея каждой постоянна и независима отъ идеи другой. Актъ представленія, наконецъ, есть высшая ступень обнаруженія воли, проявляющаяся внѣшнимъ образомъ въ видѣ мозга. Съ нея получаетъ свое начало и *міръ, какъ представленіе* съ аттрибутами пространства, времени и причинности. Въ силу такого мірового устройства ему существенно принадлежитъ внутренняя цѣлесообразность, такъ какъкаждое явленіе есть осуществленіе идеи, какъ нѣкоторой заранѣе предначертанной цѣли.

Ученіе Шопенгауэера въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ безспорно представляетъ существенныя поправки къ философіи Канта. Уничтоженіе таблицы категорій и. вообще, бо́льшее обращеніе вниманія на психологическую сторону дѣла составляютъ очевидный шагъ впередъ. Но во многихъ другихъ отношеніяхъ ученіе Шопенгауэра открыто тѣмъ же возраженіямъ, какъ и ученіе его учителя, напр. въ приписаніи апріорическаго характера понятіямъ пространства, времени и причинности и въ раздѣленіи способностей разума и разсудка.

Метафизическую часть изложеннаго ученія также нельзя считать шагомъ впередъ сравнительно съ Кантомъ.

Выяснивъ свойства представленія и доказавъ совершенную невозможность заключать отъ него къ вещи въ

себѣ, Шопенгауэръ затѣмъ все таки ищетъ эту вещь въ себѣ, какъ нѣкоторую внутреннюю подкладку представленія, ибо иначе, по его мнѣнію, представленіе не будетъ имѣть содержанія. Но здѣсь является вопросъ: почему содержаніе представленія должно считаться тожжественнымъ съ вещью въ себѣ? Содержаніе представленій извѣстно всякому: оно состоитъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ. Почему этого содержанія недостаточно, а требуется содержаніе совершенно невѣдомое и внутреннее? Шопенгауэеръ касается этого вопроса весьма вскользь и ограничивается замѣчаніемъ, что безъ предположенія вещи въ себѣ представленія будутъ неболѣе, какъ рядомъ пустыхъ образовъ. Въ этомъ обоснованіи ученія о вещи въ себѣ мы не находимъ у Шопенгауэра достаточной основательности и глубины. Справедливо отвергнувъ тотъ способъ, которымъ Кантъ переходитъ отъ явленія къ вещи въ себѣ, Шопенгауэръ не даетъ никакого новаго способа, но ограничивается замѣчаніемъ, что такъ нужно, ибо однихъ представленій недостаточно. Притомъ не видно, почему упрекъ, дѣлаемый Шопенгауэромъ Канту касательно неправильнаго расширенія понятія причинности, не можетъ относиться и къ нему. Чѣмъ отличается связь воли съ ея явленіями отъ причинной связи? Только тѣмъ, что иначе называется. Мы, по крайней мѣрѣ, не видимъ существеннаго различія между причинностью и «основаніемъ» или «обусловленіемъ.»

Посмотримъ теперь насколько за волею можно усвоить характеръ общей основы всѣхъ явленій. И во 1) разберемъ, дѣйствительно ли наша воля такова, какъ описываетъ ее Шопенгауэръ; во 2) если и такова, то

насколько нужно перенесеніе ея и на прочіе предметы и что она объясняетъ.

1) Такъ какъ Шопенгауэръ придаетъ волѣ столь огромное значеніе въ міровомъ порядкѣ, то слѣдовало бы ожидать, что существенный характеръ воли будетъ выясненъ имъ съ должною подробностью. Между тѣмъ на дѣлѣ онъ ограничивается одною отрицательною характеристикою воли, изображая ее, какъ чуждую причинности, пространственнаго и временнаго характера, какъ нѣчто для чего несущественно и связанное съ нимъ сознаніе; однимъ словомъ какъ нѣкоторое простое усиліе или напряженіе. Давать такое опредѣленіе волѣ значитъ совершенно измѣнять общепринятый смыслъ словъ. Подъ волею разумѣютъ способность дѣйствія по цѣлямъ; иного значенія слова воля и не имѣетъ. Потому для воли совершенно существенно представленіе цѣли, а слѣдовательно и сознаніе; лишь оно отличаетъ произвольный актъ отъ непроизвольнаго. Чувство же усилія новѣйшая наука сводитъ на воспріятіе мышечнаго сокращенія, которое хотя и отличается специфически отъ прочихъ воспріятій, но въ которомъ тѣмъ не менѣе никто не станетъ отрицать и мѣстный, и временный, и причинный характеръ.

2) Но если бы даже дѣйствительно воля была такова, какъ того хочетъ Шопенгауэръ, то все же аргументы, которыми онъ защищаетъ присутствіе ея въ прочихъ явленіяхъ, не могутъ почесться убѣдительными. Дѣйствительно ли міръ потеряетъ свою реальность, если мы признаемъ, что внѣшніе предметы не имѣютъ никакой внутренней основы? Дѣйствительно, ему нельзя будетъ приписывать тогда метафизической реальности,

т. е. считать его независимымъ отъ субъекта. Но этой метафизической реальности нисколько не требуется для того, чтобы былъ физически-реальный міръ, какъ совершенно достовѣрный и опредѣленный предметъ познанія и дѣйствія. Всякое философское ученіе и должно быть таково, чтобы эта физическая реальность міра не противорѣчила ему, т. е. чтобы изъ принциповъ его была понятна возможность объекта, полагаемаго субъектомъ какъ нѣчто внѣшнее. Первый принципъ Шопенгауэра: міръ есть представленіе — вполнѣ достаточенъ для такой цѣли; ибо въ представленіи, по Шопенгауэру, объектъ всегда данъ какъ нѣчто внѣшнее для субъекта; слѣдовательно данъ и внѣшній міръ. Къ этой реальности никакая вещь въ себѣ ничего далѣе не прибавитъ.

Притомъ, что объясняетъ въ явленіяхъ эта вещь въ себѣ? Какъ абсолютно единая воля можетъ дробиться на безчисленное разнообразіе явленій? Гипотеза *идей* только удаляетъ, а не разрѣшаетъ это противорѣчіе. Мы и въ ней встрѣчаемся съ знакомымъ уже намъ противорѣчіемъ единаго и многаго: или идеи входятъ въ составъ самой воли, и тогда она неабсолютно едина, или же онѣ чужды ей и, стало быть, ничего не объясняютъ.

Ученіе Шопенгауэра изъ всѣхъ перечисленныхъ нами выше ученій стоитъ всего ближе къ ученію Канта; поэтому мы и изложили его ранѣе прочихъ.

Въ лицѣ Гербарта критическая философія дѣлаетъ поворотъ къ реалистическому направленію. Именно Гербартъ, принимая вмѣстѣ съ Кантомъ ученіе о непознаваемости вещи въ себѣ, въ тоже время доказываетъ, что каждое явленіе содержитъ въ себѣ указаніе на бы-

тіе. лежащее въ его основѣ; ибо видимость безъ обусловливающаго ее бытія невозможна, а съ другой стороны признать самую видимость за бытіе мѣшаетъ противорѣчіе нашихъ чувственныхъ воспріятій съ понятіемъ бытія. Бытіе есть простое положеніе, т. е. положеніе, чуждое всякаго отрицанія, а потому и всякойсложности, ибо всякая сложность подразумѣваетъ обусловленіе, ограниченіе, а стало быть и отрицаніе. Явленія же вообще сложны, измѣнчивы, условны, ограничены; потому нашихъ, какъ на сущемъ, мышленіе успокоиться не можетъ, но ищетъ разрѣшенія ихъ противорѣчій, такъ чтобы выдѣлить въ нихъ сущее отъ видимости.

Орудіе для разрѣшенія этихъ противорѣчій есть *методъ отношеній*. «Пусть главное понятіе есть А, и пусть въ немъ различаются два члена M и N, которые оно полагаетъ, какъ тожжественные, и которые, однако, относятся между собою въ одномъ или нѣкоторыхъ изъ признаковъ, какъ *да* и *нѣтъ*. Противорѣчія нѣтъ ни въ одномъ изъ членовъ самомъ по себѣ, но оно находится въ ихъ предполагаемомъ тожжествѣ; послѣднее должно быть отрицаемо. Потому каждый изъ членовъ долженъ быть положенъ отдѣльно. Но каждый данъ вмѣстѣ съ другимъ. Если M мыслится отдѣльно, то онъ представляетъ пустое понятіе, которое нуждается въ соединеніи съ N. Но если мыслить его вмѣстѣ съ N въ A, то мы принуждены снова ихъ раздѣлить. Каждый изъ этихъ признаковъ въ отдѣльности реаленъ лишь въ соединеніи съ другимъ, но, соединенный съ нимъ, мыслимъ лишь въ отдѣльности. Такимъ образомъ противорѣчіе изъ главнаго понятія переходитъ въ его отдѣльные члены, которые должны

быть вмѣстѣ тожжественны и нетожжественны». Въ силу этого вторичнаго противорѣчія «M не можетъ оставаться однимъ и тѣмъ же; онъ долженъ распасться на два: одинъ M, тожжественный съ N, другой нетожжественный. Но здѣсь снова получаютъ силу предыдущія соображенія: M, тожжественный съ противорѣчащимъ ему N, немыслимъ..... M, нетожжественный съ N есть пустое, ни къ чему не годное понятіе..... Итакъ въ *каждомъ* изъ многихъ M..... обнаруживается вполнѣ и совершенно это вторичное противорѣчіе; и, если слѣдить за нимъ посредствомъ новаго анализа частей, то оно будетъ вновь обнаруживаться въ каждой отдѣльной части. Потому ни въ одномъ отдѣльномъ M, какъ таковомъ, оно не можетъ быть разрѣшено. Слѣдовательно остается только принять, что его разрѣшенія слѣдуетъ искать во множествѣ *M*, какъ таковомъ. Многіе *M. вмѣстѣ* должны быть тожжественны съ *N*. Итакъ ихъ совокупность должна быть тожжественна съ *N*; тогда какъ внѣ этой совокупности каждый отдѣльный *M*. не тожжествнъ съ *N*.» Отсюда слѣдуетъ, что методъ отношеній долженъ въ каждомъ частномъ случаѣ изъ особенностей *M* опредѣлить, какого рода совокупность слѣдуетъ усвоить отдѣльнымъ *M*, какія *дополнительныя понятія* должны быть присоединены къ *A* a priori для устраненія его противорѣчій.

Посмотримъ же теперь, какимъ образомъ, подъ руководствомъ этого метода Гербартъ разрѣшаетъ противорѣчія въ опытныхъ данныхъ. Противорѣчія эти, вообще, суть слѣдующія: 1) противорѣчіе вещи со многими признаками; 2) противорѣчіе измѣненія и 3) противорѣчіе въ представленіи нашего *«я»*.

1) Вещь, какъ имѣющая бытіе полагается нами простою, а между тѣмъ множественность ея признаковъ заставляетъ считать ее сложною. Если вещь обсолютно проста, то признаки не суть *ея* признаки, если же они суть *ея* признаки, то она сложна. Единство вещи здѣсь есть *M.*; какой-либо изъ признаковъ ея есть *N.* Одинъ *M* нетожжественъ съ *N.*; потому этого тожжества слѣдуетъ искать въ совокупности многихъ *M*; стало быть вещь неедина, а состоитъ изъ многихъ единицъ, изъ многихъ простыхъ существъ или *монадъ.* Вотъ первый выводъ метафизики: всѣ вещи состоятъ изъ множества простыхъ элементовъ, соединеніе которыхъ даетъ предметы воспріятія; единство же этихъ предметовъ только видимое.

2) Отсюда ясно и разрѣшеніе вопроса объ *измѣненіи.* Противорѣчіе въ представленіи измѣненія состоитъ въ томъ, что при немъ вещь должна быть вмѣстѣ тожжественною и нетожжественною съ собою; тожжественною, потому что иначе нѣтъ измѣненія, а есть только сохраненіе прежняго; нетожжественною, потому что иначе также нѣтъ измѣненія. Изъ сказаннаго о вещи, понятенъ способъ разрѣшенія этого противорѣчія. Такъ какъ вещь есть собраніе многихъ единицъ, то измѣненіе можетъ касаться не ихъ самихъ, а лишь ихъ суммы, т. е. измѣненіе состоитъ лишь въ появленіи иного отношенія между элементами вещи.

Здѣсь является новое затрудненіе: какимъ образомъ возможно это измѣненіе отношеній между элементами. Оно можетъ быть или самоизмѣненіемъ или зависѣть отъ внѣшнихъ причинъ. Ни то, ни другое не могутъ быть допущены.

Самоизмѣненіе подразумѣваетъ отрицаніе абсолютной простоты; взаимодѣйствіе есть отрицаніе ихъ абсолютной самостоятельности, а потому тоже противорѣчитъ ихъ характеру бытія. Если же нельзя допустить ни внѣшняго воздѣйствія, ни внутренней силы, то слѣдуетъ найти какой-либо третій принципъ: таковымъ Гербартъ считаетъ *самосохраненіе* или *сопротивленіе*. Элементы, хотя сами по себѣ просты, но одинъ съ другимъ могутъ находиться въ состояніи противодѣйствія; при этомъ состояніи каждый изъ нихъ стремится сохранить свою природу, какъ бы заявляетъ ее тѣмъ, что противодѣйствуетъ другимъ. Конечно, это противодѣйствіе и самосохраненіе нельзя считать принадлежностью самихъ элементовъ, какъ вещей въ себѣ; «но лишь мысленнымъ изобрѣтеніемъ (дополнительнымъ понятіемъ) въ случаѣ, если кто изучаетъ ихъ природу и сравниваетъ ихъ.»

Условіемъ такого противодѣйствія или самосохраненія элементовъ служитъ неполное ихъ соединеніе. При отсутствіи всякаго соединенія нѣтъ никакой нужды и въ самосохраненіи; полное же соединеніе есть отрицаніе всякаго самосохраненія. Соединеніе и разъединеніе элементовъ есть тоже, что ихъ пространственное расположеніе. Итакъ условіемъ самосохраненія является пространство. Это пространство, въ которомъ мы мыслимъ элементы вещей, не слѣдуетъ слѣшивать съ чувственнымъ пространствомъ, вмѣстилищемъ явленій; въ отличіе отъ него Гербартъ называетъ первое *мысленнымъ пространствомъ* (der intelligibele Raum). Притомъ не слѣдуетъ считать это пространство аттрибутомъ вещей въ себѣ; какъ понятіе самосохраненія есть только ис-

куственное средство связать элементы, такъ и мысленное пространство есть только наше собственное умственное построеніе, нужное для насъ, а не для самихъ вещей. Конструкція мысленнаго пространства происходитъ слѣдующимъ образомъ. Предположимъ два элемента, находящіеся одинъ подлѣ другаго; въ такомъ случаѣ имѣемъ и два мѣста, находящіяся одно внѣ другаго; но вмѣстѣ съ тѣмъ и рядомъ съ другимъ, безъ всякаго разстоянія. Если теперь привести одно въ неполное соединеніе съ другимъ, то получится третье мѣсто или точка; и продолжая это далѣе построимъ непрерывную прямую линію; изъ линій подобнымъ же способомъ получаемъ другія части пространства. Слѣдовательно, при конструкціи пространства предполагается, что различнымъ элементамъ (въ мышленіи, а не въ дѣйствительности) можетъ быть усвоено то или другое мѣсто; т. е. они могутъ пропадать здѣсь и являться тамъ и наоборотъ. Потому должно быть нѣчто промежуточное между исчезаніемъ и появленіемъ: это промежуточное есть *скорость*; повтореніе скоростей есть *движеніе*, а отвлеченная форма этого повторенія—*время*. Отсюда слѣдуетъ, что и движеніе и время никакъ не суть принадлежности самаго бытія, а лишь дополнительныя понятія, производимыя нашимъ мышленіемъ.

Самосохраненіе есть реакція внутренней природы элемента, которой дѣйствительныхъ свойствъ мы не знаемъ; чѣмъ сходнѣе между собою элементы, тѣмъ ихъ взаимное подавленіе, а стало быть и самосохраненіе, менѣе значительно и наоборотъ. Система элементовъ, находящихся въ неполномъ соединеніи, составляетъ *мате-*

рію. Такъ какъ соединеніе элементовъ зависитъ отъ неизвѣстнаго внутренняго состоянія свойственнаго имъ, то и системѣ ихъ, какъ цѣлому, свойственно самосохраненіе и устойчивость; въ этой устойчивости цѣлыхъ системъ элементовъ и состоитъ то, что называется ихъ *притяженіемъ*. Въ случаѣ, если въ соединеніе вступитъ болѣе элементовъ, чѣмъ можетъ соотвѣтствовать внутреннему состоянію каждаго изъ нихъ, происходитъ *отталкиваніе*. Если въ системѣ притяженіе и отталкиваніе находятся въ равновѣсіи, то она образуетъ *атомъ*.

3) Въ понятіи «я» къ противорѣчію единаго и многаго присоединяется еще противорѣчіе самосознанія; самосознаніе есть представленіе я, т. е. представленіе представленія *я* и т. д., т. е. является не однимъ *я*, но безконечнымъ рядомъ *я*, представляющихъ одно другое. Отсюда Гербартъ выводитъ, что *я* никакъ не можетъ считаться сущностью, а только представленіемъ; но такъ какъ въ этомъ представленіи душа полагается, какъ нѣчто единое, то и различныя душевныя состоянія или *представленія* нельзя считать самостоятельными элементами или монадами, но опредѣленіями или самосохраненіями единой душевной монады, возникающими въ силу ея неполнаго соединенія съ элементами нервной системы; или, другими словами, представленіе есть реакція внутренней природы души на внѣшнее вліяніе. Представленія одно по отношенію къ другому вообще повинуются тѣмъ же механическимъ законамъ, какъ и элементы; съ тою разницею, что представленія, будучи лишь явленіями, несамостоятельны и, потому, дѣйствительно, подавляютъ и вытѣсня-

ютъ одно другое и вступаютъ одно съ другимъ въ связь. На связи представленій основывается возможность памяти, а равно и пространства и времени, которыя, стало быть, отнюдь не должны считаться врожденными формами. Да и вообще нѣтъ въ душѣ никакихъ врожденныхъ формъ и способностей, но всѣ онѣ развиваются изъ представленій. Такимъ образомъ психологическіе выводы Гербарта носятъ рѣшительно реалистическій характеръ.

Принимая вмѣстѣ съ Кантомъ непознаваемость вещей въ себѣ, но исходя, вмѣстѣ съ тѣмъ, изъ того принципа, что каждое явленіе указываетъ на бытіе, лежащее въ его основаніи, Гербартъ во 1-хъ, опредѣляетъ понятіе бытія; во 2-хъ, на основаніи этого опредѣленія отдѣляетъ въ данныхъ опыта сущее отъ видимости, и старается связать ихъ понятнымъ образомъ.

1) Своимъ опредѣленіемъ бытія какъ простаго положенія Гербартъ возвращается къ догматизму, а вмѣстѣ съ тѣмъ воскрешаетъ и всѣ связанныя съ нимъ затрудненія. Ибо сказать: сущее абсолютно просто — тоже самое, что сказать: сущее абсолютно едино и неизмѣнно. Изъ этого опредѣленія видно, что философія Гербарта представляетъ рѣшительный поворотъ къ догматизму и, подобно послѣднему, не разрѣшитъ противорѣчій, а сама запутается въ нихъ. Именно Гербартъ выбираетъ тотъ видъ догматизма, который принимаетъ за руководящее начало не безусловное единство цѣлаго, а безчисленное разнообразіе безусловно единыхъ частей; иначе — онъ не спинозистъ, а монадологъ.

Послѣднимъ онъ долженъ былъ сдѣлаться потому, что каждое явленіе считалъ указаніемъ на вещь въ се-

бѣ, а, слѣдовательно, допускалъ множество ноуменальныхъ существованій.

Методъ отношеній и не представляется ничѣмъ инымъ, какъ правиломъ разлагать предметъ чувственнаго познанія на множество реальныхъ элементовъ.

2) При догматическомъ опредѣленіи бытія дѣйствительно предметы познанія являются чѣмъ то противорѣчивымъ и притомъ противорѣчивымъ непоправимо. И ученіе Гербарта, подобно всякому другому догматическому ученію, не разрѣшаетъ этого противорѣчія. Разрѣшеніе должно состоять въ примиреніи единаго съ многимъ, бытія—съ явленіями. Но, признавая первое въ духѣ догматизма первоначальнымъ, мы, тѣмъ самымъ, ставимъ себя въ невозможность понять второе. Видимость не есть нѣчто безразличное для скрывающагося за нимъ бытія, но прямое его слѣдствіе. Потому видимое единство вещи, измѣненіе и движеніе, а равно а самосознаніе коренятся въ природѣ сущихъ элементовъ; а какъ они коренятся,—это самъ Гербартъ считаетъ непонятнымъ, ибо всякая попытка объясненія ведетъ лишь къ противорѣчіямъ.

Спрашивается, чему помогаетъ это голое, безсодержательное понятіе единаго ноуменальнаго бытія, которое самъ Гербартъ называетъ метафизическимъ нулемъ? Стремясь къ разрѣшенію опытныхъ противорѣчій въ духѣ Гербарта, мы въ тоже время лишаемъ наши понятія всякаго содержанія; немудрено, что, обративъ ихъ въ пустое слово, мы не знаемъ затѣмъ, что съ ними дѣлать. А если мы прибавимъ еще къ этому затрудненіе, общее Гербарту съ Кантомъ: какимъ образомъ вещь въ себѣ, будучи непознаваемою, становит-

ся, однако, предметомъ мышленія, — то увидимъ, что ученіе Гербарта страдаетъ вмѣстѣ противорѣчіями и догматизма и критической философіи въ ея первоначальномъ видѣ.

Намъ скажутъ, быть можетъ, что это противорѣчіе есть естественно противорѣчіе человѣческаго ума: что имѣя дѣло *только* съ явленіями, онъ съ тѣмъ вмѣстѣ неизбѣжно мыслитъ вещь въ себѣ и притомъ мыслитъ ее нѣкоторымъ единствомъ въ противоположность опытному многообразію. Насколько вѣрно это мнѣніе, мы не будемъ теперь разсматривать; но способъ, которымъ приходитъ къ нему Гербартъ, считаемъ логически ложнымъ. Гербартъ разсуждаетъ такъ: если есть явленіе, то есть и являющееся или сущее, видимость не можетъ имѣть мѣста безъ бытія; а такъ какъ бытіе, по своему понятію, есть нѣчто абсолютно простое, то видимая вещь содержитъ столько указаній на бытіе, сколько въ ней элементарныхъ частей; другими словами міръ состоитъ изъ безконечно разнообразныхъ, самостоятельныхъ и простыхъ единицъ. По нашему мнѣнію, второй выводъ отнюдь не слѣдуетъ изъ перваго: если явленіе немыслимо безъ бытія, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы бытіе было чѣмъ либо чуждымъ явленію: оно есть единство, но единство явленія, единство обладаемое явленіемъ; потому правильнѣе сказать, что явленіе не указываетъ на бытіе, а подразумѣваетъ его какъ нѣкоторый свой аттрибутъ. Въ противномъ случаѣ, какъ намъ назвать способъ *нахожденія* явленія? А если мы назовемъ его бытіемъ, то вправѣ ли говорить о послѣднемъ, какъ о чемъ либо отличномъ отъ явленія?

Логическая погрѣшность въ ученіи Гербарта имѣетъ свой прямой источникъ въ самой философіи Канта; именно у Канта элементъ единства въ актѣ познанія рѣзко отдѣленъ отъ элемента множества; съ другой стороны вещь въ себѣ столь же рѣзко противоставлена явленію. Гербартъ только связалъ обѣ эти погрѣшности вмѣстѣ, признавъ вещь въ себѣ за единое, а явленіе за множественное. Поэтому и отвѣтственность падаетъ здѣсь не на него, а на общій характеръ критической философіи; поэтому же его ученіе слѣдуетъ считать, по принципу, весьма близкимъ къ ученію Канта, какъ бы оно ни отличалось отъ послѣдняго по выводамъ.

Имѣя въ виду не историческую послѣдовательность, а удобство расположенія, мы помѣстили Шопенгауэра раньше Гербарта, а ихъ обоихъ раньше философовъ школы тожжества. Разъ допустивъ подобную непослѣдовательность мы вправѣ сказать теперь о нѣкоторыхъ еще болѣе новыхъ ученіяхъ, которыя, хотя и развивались въ виду уже законченной системы Гегеля, но въ руководящихъ принципахъ своихъ ближе къ реалистическому направленію Гербарта.

Если мы резюмируемъ то, что по мнѣнію Гербарта знаемъ о сущемъ внѣ насъ, то окажется собственно, что мы не знаемъ ничего; что мы познаемъ только то, что находится въ насъ самихъ. Послѣднее мы познаемъ съ достовѣрностью, такъ какъ душевныя состоянія воспроизводятся передъ нашимъ мысленнымъ взоромъ такими же, каковы они и на дѣлѣ. Потому мы можемъ

сказать: душевныя явленія намъ достовѣрно извѣстны. Въ этомъ положеніи состоитъ руководящій принципъ Бенеке, ученіе котораго еще въ большей степени, чѣмъ Гербартово, носитъ на себѣ реалистическій характеръ. Подобно Гербарту Бенеке отрицаетъ существованіе въ духѣ какихъ либо врожденныхъ понятій, но принимаетъ только нѣсколько основныхъ душевныхъ процессовъ. Наша душа, по мнѣнію Бенеке, служитъ намъ образцомъ, по которому мы судимъ о внутренней природѣ всѣхъ вещей; потому непознаваемость внѣшнихъ предметовъ представляетъ рядъ послѣдовательныхъ степеней: внутренняя природа другихъ людей хорошо намъ извѣстна, высшихъ животныхъ—менѣе, низшихъ еще менѣе; наконецъ о внутренней природѣ неодушевленныхъ предметовъ мы можемъ составить лишь крайне неясное представленіе; тѣмъ не менѣе мы должны приписывать ей реальность, а не можемъ заключиться въ полный субъективизмъ. Принимая въ основѣ воззрѣнія Бенеке, одинъ изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ писателей, Юбервегъ, старается вмѣстѣ съ тѣмъ доказать реальность пространства и времени. Если мы познаемъ истинную природу нашей души, то признаемъ съ тѣмъ вмѣстѣ и реальность необходимаго ея аттрибута—времени; время же и пространство связаны столь неразрывно въ математическихъ изслѣдованіяхъ, что реальность одного необходимо подразумѣваетъ и реальность другаго. Такимъ образомъ мы снова приходимъ къ идеямъ Локка о реальности первичныхъ качествъ въ отличіе отъ идеальности вторичныхъ: пространство, время и включенная въ нихъ сила имѣютъ самостоятель-

ное бытіе, а такъ называемыя чувственныя качества суть только для нашего сознанія.

Но считать этотъ выводъ вполнѣ прочнымъ препятствуетъ намъ, лежащее въ основѣ его не могущее быть оправданнымъ, отдѣленіе вещей въ себѣ отъ вещей для насъ; потому считать его удовлетворительнымъ разрѣшеніемъ вопроса о познаніи мы не можемъ.

Гораздо глубже проникъ въ сущность этого вопроса Тренделенбургъ, авторъ извѣстныхъ *Логическихъ изслѣдованій*, которыя, какъ полемическое сочиненіе находятся въ полной связи съ ученіемъ философіи тожжества, но въ своей положительной части представляютъ самостоятельную переработку и соединеніе идей Аристотеля и Канта. Подобно Канту Тренделенбургъ принимаетъ, что въ основѣ нашего познанія лежитъ нѣкоторая мыслительная дѣятельность a priori; но въ тоже время считаетъ достовѣрнымъ, что познаніе имѣетъ предметомъ дѣйствительное бытіе, такъ какъ познаніе, по самому понятію своему, есть познаніе сущаго. «Познавать — значитъ непремѣнно познавать нѣчто сущее... Даже если предметомъ познанія служитъ ничто, и оно полагается нами существующимъ какъ образъ;—и когда мы желаемъ познать мышленіе, то это мыслимое мышленіе является для себя существующимъ.» Но эта неразрывная связь бытія и познанія не мѣшаетъ имъ различаться между собою. Познаваемое бытіе и познаніе бытія суть разныя вещи. Задачею ученія о познаніи является разрѣшеніе этого противорѣчія между мышленіемъ и бытіемъ въ актѣ познанія, рѣшеніе вопроса «какъ проникаетъ мышленіе въ бытіе, и какъ входитъ бытіе въ мышленіе».....

«Ни въ какомъ познавательномъ актѣ мышленіе и бытіе не относятся какъ двѣ одинаковыя вещи, и, потому, трудно понять ихъ соединеніе; но оно является еще противорѣчивѣе, если мы разсудимъ, что внѣшнее бытіе — ибо мы прежде всего встрѣчаемся съ бытіемъ, направленнымъ внѣ—и внутреннее мышленіе, замкнутая въ себѣ дѣятельность, рѣзко исключаютъ одно другое и кажутся не имѣющими ничего общаго.» Для разрѣшенія этого противорѣчія необходимо предположить, что бытіе и мышленіе обладаютъ нѣкоторымъ общимъ элементомъ, будучи причастно которому мышленіе можетъ понять бытіе, какъ нѣчто сходное, хотя и не тожжественное съ собою. Безъ такого общаго элемента мышленіе и бытіе должны быть признаны несоизмѣримыми, и всякое познаніе сущаго—невозможнымъ. «Это общее не можетъ быть какимъ нибудь *покоящимся качествомъ* (ruhende Eigenschaft), свойственнымъ и мышленію и бытію..... Но будучи посредствующимъ, оно должно быть дѣятельнымъ. Потому слѣдуетъ найдти *дѣятельность*, общую мышленію и бытію.» Такую общую, посредствующую дѣятельность Тренделенбургъ находитъ въ *движеніи*. Движеніе у него есть сущность всего существующаго. «Во внѣшнемъ мірѣ всякая дѣятельность связана съ движеніемъ; механическія дѣйствія, химическія возбужденія, органическія отправленія немыслимы безъ движенія и именно пространственнаго движенія. Все, что произошло, всякая существующая форма, будь то форма кристала или земнаго шара, произведены дѣйствіемъ господствующаго надъ матеріею движенія. Что въ человѣческой жизни является твердо установившимся отношеніемъ,

сдѣлалось тѣмъ, что оно есть посредствомъ тихаго или безпокойнаго движенія..... Движеніе есть распространеннѣйшая дѣятельность существующаго. То, что повидимому покоится, изслѣдованное глубже, оказывается движущимся. Всякій покой въ природѣ есть только противоположность движенію. Можно понять покой изъ движенія, но не движеніе изъ покоя. Покой можно объяснить, какъ прекращенное движеніе; но тщетно старались бы понять движеніе какъ прекращенный покой: ибо всякое прекращеніе предполагаетъ представленіе движенія, и есть нѣкоторый родъ его.»

«То же самое движеніе свойственно и мышленію, хотя не въ томъ смыслѣ, чтобы каждая точка въ движеніи мысли внѣшнимъ образомъ покрывала соотвѣтствующую точку во внѣшнемъ движеніи. Тѣмъ не менѣе, оно должно быть образомъ этого движенія, ибо, иначе, какъ могло бы послѣднее доходить до сознанія. Мы называемъ это движеніе въ противоположность внѣшнему—*конструктивнымъ* и познаемъ его непосредственнымъ воззрѣніемъ. Мышленіе переходитъ въ воззрѣніе само собою посредствомъ движенія. Если, напримѣръ, кто нибудь смотритъ на гору, онъ долженъ описать и воспроизвести ее движеніемъ своего глаза. *Гора поднимается*; *рядъ горъ уходитъ въ даль*. Подобныя выраженія относительно покоящихся предметовъ указываютъ на движеніе воззрѣнія. Кто, не смотря на гору, желаетъ представить ее себѣ, тотъ долженъ построитъ ее въ мысленномъ пространствѣ и строитъ ее ничѣмъ инымъ, какъ движеніемъ своего внутренняго взора..... Внутреннее пространство, на которомъ рисуется наше представленіе, происходитъ для

нашей мысли лишь посредствомъ конструктивнаго движенія, и то, что рисуется на немъ, производится опять только посредствомъ движущагося передъ умственнымъ взоромъ пункта, посредствомъ протягивающихся и сгибающихся линій, посредствомъ подпимающихся и опускающихся, открытыхъ и замкнутыхъ поверхностей... Кто мыслитъ кеплеровъ законъ: планета движется по эллиптическому пути, тотъ долженъ мысленно воспроизвесть то, что по его словамъ дѣлаетъ планета.»

Обращаясь отъ чувственныхъ представленій къ дѣятельности разсудка, мы находимъ, что и она сводится на мысленное движеніе. «Ясная опредѣленность и глубокая основательность мысли выражается въ двухъ простыхъ дѣятельностяхъ..... одна основывается на различеніи, другая на соединеніи; одна ищетъ различія, другая—единства понятій. Различеніе и соединеніе въ области мысли наглядно представляются подъ видомъ движенія. Какъ въ соединеніи мыслится движеніе къ одному общему пункту, такъ въ различеніи мыслится движеніе отъ одного общаго пункта. Такимъ образомъ, обѣ основныя дѣятельности, обыкновенно приписываемыя разсудку, понятны только посредствомъ сопровождающаго ихъ образа пространственнаго движенія и связаны съ нимъ.»

Итакъ движеніе есть основной актъ, общій какъ мысли, такъ и внѣшнему бытію. Мысль *строитъ* движеніе, подобное тому, которое *является* во внѣшнемъ мірѣ; и эта способность мысленной конструкціи явленій и позволяетъ мысли обнимать и сознавать внѣшнее бытіе, какъ нѣчто свое.

Понятіе движенія, по Тренделенбургу, лежитъ въ ос-

нованіи всѣхъ такъ называемыхъ категорій. Онъ сходится съ эмпириками въ томъ, что не изъ пространства и времени строится движеніе, а что движеніе строитъ и пространство и время. Представленія пространства и времени невозможны безъ представленія движенія. Текучее время заключаетъ въ себѣ въ общемъ сознаніи и движеніе.» «Если пространство мыслится какъ нѣкоторое покоящееся вмѣстилище вещей, то этотъ образъ пространства очевидно произошелъ путемъ движенія. Наше представленіе пространства идетъ лишь на столько, на сколько оно мысленно произведено движеніемъ.» Да если бы время и пространство и были первоначальнѣе движенія, то, спрашивается, какимъ образомъ построить движеніе изъ пространства и времени? Предполагая, что пространственныя отношенія измѣняются съ теченіемъ времени? Въ этомъ случаѣ понятіе движенія выводится изъ болѣе общаго понятія измѣненія. Но самое представленіе измѣненія есть лишь блѣдное, неопредѣленное представленіе движенія, движенія, отъ котораго отвлечены его реальные аттрибуты.

«Посредствомъ движенія время находится въ пространствѣ и пространство во времени. Время и пространство столь неразрывно сплетены и соединены вмѣстѣ, что исчезаютъ одно въ другомъ. Въ пространствѣ и времени мы взираемъ на первоначальное движеніе съ двухъ разныхъ сторонъ. Мы можемъ сказать точнѣе: время есть внутренняя мѣра движенія, описанное или пройденное пространство есть его непосредственное внѣшнее проявленіе..... Обыкновенно говорятъ, что скорость т. е. опредѣленное движеніе, есть отношеніе простран-

ства и времени и, потому, кладутъ въ основаніе нѣкоторую единицу времени. Однако и единица времени, полагаемая въ основаніе, какъ мѣра, уже заключаетъ въ себѣ движеніе..... О пространствѣ слѣдуетъ сказать то же самое. Правда, мы воображаемъ себѣ всеобъемлющее пространство, какъ нѣкоторое покоящееся явленіе въ противоположность непостоянному, текучему времени. Но, когда мы изслѣдуемъ источникъ этого представленія, то окажется, что мы получаемъ его..... всегда посредствомъ текучаго движенія. Мы можемъ мысленно производить фигуры какъ внѣшнимъ начертаніемъ ихъ границъ, такъ и внутреннимъ движеніемъ..... Намъ эмпирически дано вмѣстѣ съ производимымъ нами мысленно движеніемъ представленіе мѣста движенія міра и вещей, значитъ какъ бы дано пространство ранѣе движенія.» Но при изслѣдованіи оказывается, что и это пространство производится предварительнымъ конструктивнымъ движеніемъ.

Понятіе *матеріи*, поскольку оно выражаетъ нѣчто извѣстное намъ, цѣликомъ сводится на понятіе движенія; ибо притяженіе и отталкиваніе есть не болѣе какъ извѣстный видъ движенія. Но самый субстратъ движенія, т. е. то что движется, совершенно намъ неизвѣстенъ и не можетъ быть извѣстенъ. Граница конструктивнаго движенія служитъ и границею познанія.

Число тоже имѣетъ своимъ источникомъ движеніе; число возникаетъ путемъ повторенія отрывочныхъ движеній; да и самое повтореніе есть не болѣе, какъ мысленное движеніе.

Точно также и понятіе *причины* есть только видоизмѣненное понятіе движенія. «Движеніе есть творчес-

кій актъ. Оно непосредственно производитъ пространство и время, фигуру и число.... Это отношеніе производящей дѣятельности къ производимымъ величинамъ и есть отношеніе дѣйствующей причины (causa efficiens). Движеніе *образуетъ*, и въ этомъ образованіи проявляется причинность. Одно направленіе принимаетъ въ себя другое. Образованное можетъ посредствомъ движенія войдти въ новыя отношенія. Напримѣръ, кругъ катится по плоскости. и каждая точка его описываетъ циклоиду..... Чувственныя силы матеріи суть специфическія движенія..... Такъ какъ движеніе лежитъ въ основаніи всякаго мышленія, то причинность необходимо дана для мышленія; и какъ, съ другой стороны, движеніе, лишь иначе направленное и образованное, лежитъ въ основаніи происхожденія и дѣятельности всего сущаго, то тоже самое имѣетъ мѣсто и для послѣдняго. Физика, имѣющая предметомъ именно дѣйствующія причины природы .....каждымъ своимъ успѣхомъ все болѣе и болѣе подтверждаетъ мысль, что въ богатомъ и вмѣстѣ закономѣрномъ многообразіи движенія лежитъ сущность причинности..... Труднѣе, повидимому, свести на движеніе дѣйствующую причину въ сферѣ душевной жизни. Но, такъ какъ мы видѣли, что движеніе кладетъ первое основаніе представленіямъ, то, этимъ самымъ, ему отводится въ этой области значительная сфера дѣйствія.» Точно также и *качество* есть нѣкоторое специфическое движеніе матеріи.

Нѣтъ сомнѣнія, что усвоеніе движенію такой значительной роли въ дѣлѣ образованія нашихъ представленій содержитъ въ себѣ много вѣрнаго, какъ мы еще успѣемъ убѣдиться въ томъ ниже; именно потому мы

и привели изъ сочиненія Тренделенбурга такія значительныя выписки. Но если принять взглядъ его во всей полнотѣ и считать мысленное движеніе источникомъ всего содержанія нашихъ представленій, то, полагаемъ, окажутся значительныя затрудненія. Уже и Тренделенбургъ призналъ, что, по отношенію къ матеріи, слѣдуетъ допустить кромѣ движенія еще нѣчто подвижное; но не трудно на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ убѣдиться, что эта необходимость является и относительно пространства и качества. Самъ Тренделенбургъ замѣчаетъ, что конструкція пространства уже подразумѣваетъ предшествовавшее пространство; пусть послѣднее также построено движеніемъ: — во всякомъ случаѣ и этой конструкціи уже предшествовало пространство и т. д. до безконечности; такъ что движеніе настолько же строитъ пространство, насколько пространство служитъ ему условіемъ. И въ качествѣ специфическія свойства красноты, черноты и т. под. очевидно не могутъ быть построены движеніемъ.

Обращаясь къ собственно метафизической части ученія Тренделенбурга, находимъ, что прочности его мѣшаетъ уже знакомое намъ отдѣленіе вещи существующей отъ вещи, познаваемой, или иначе, непремѣнное требованіе, чтобы бытіе было бытіемъ въ себѣ. *При этомъ предположеніи* ученіе Тренделенбурга не можетъ быть защищено. Во первыхъ при этомъ выходитъ, что его положеніе: всякое познаніе есть познаніе сущаго—двусмысленно; ибо одно сущее есть образъ, другое — вещь. Изъ реальнаго существованія объекта познанія можно ли заключать о его метафизически внѣшнемъ существованіи? Изъ познаваемости одного бытія

нельзя еще заключать о познаваемости другаго. Если всякое познаніе имѣетъ предметомъ бытіе, то еще не слѣдуетъ, чтобы всякое бытіе было предметомъ познанія. Логика дозволяетъ утвердительному сужденію подвергнуться простому превращенію лишь въ случаѣ равенства объема сказуемаго съ подлежащимъ; а здѣсь этого равенства недоказано. Безспорно, что познаніе обнимаетъ всю область бытія для насъ. Но если есть нѣкоторое другое бытіе, какъ думаетъ Тренделенбургъ, то еще неизвѣстно, соизмѣримо ли оно съ мышленіемъ? Возможно, что они вовсе не соизмѣримы, или соизмѣримы лишь отчасти.

Движеніе есть безспорный аттрибутъ внѣшнихъ предметовъ и обще имъ съ нашими представленіями. Но есть ли оно аттрибутъ вещи въ себѣ—это совершенно не можетъ быть рѣшено. Притомъ, допущенное даже какъ простая гипотеза, это ученіе ничего не объясняетъ. Требуется объяснить, какимъ образомъ въ человѣческомъ духѣ получается образъ, сходный съ дѣйствительною вещью, существующею независимо отъ него. Тренделенбургъ утверждаетъ, что причина этого сходства лежитъ въ томъ, что дѣйствительное движеніе, строющее вещь, и конструктивное движеніе, строющее образъ, сходны между собою. Но это есть не рѣшеніе затрудненія, а только отдаленіе его. Было непонятно, какимъ образомъ внѣшнее бытіе можетъ быть сходно съ внутреннимъ образомъ; почему же болѣе понятно сходство конструктивнаго движенія съ дѣйствительнымъ движеніемъ: первое есть тоже внутренній образъ, а второе также внѣшне, какъ и вещь. Стало быть и между внѣшнимъ и конструктивнымъ движені-

емъ нужно допустить нѣчто посредствующее и т. д. до безконечности.

Намъ кажется, что въ этомъ исканіи общаго между духомъ и вещами въ себѣ Тренделенбургъ сталъ на ту же точку зрѣнія какъ и столь рѣшительно оспариваемая имъ философія тожжества. Къ ней мы и обращаемся къ послѣдней, какъ къ попыткѣ наиболѣе полнаго и разносторонняго разрѣшенія задачи, постановленной основателемъ критической философіи.

Переходную ступень отъ Канта къ философамъ тожжества представляетъ Фихте. Ученіе Фихте представляетъ поправку къ Канту въ идеалистическомъ смыслѣ. Справедливо неудовлетворенный дуализмомъ содержанія и формы познанія, причемъ первое, будучи независимо отъ второй, должно, однако, подчиняться ей, Фихте совершенно законно предпринялъ объяснить происхожденіе, какъ содержанія, такъ и формы, изъ дѣятельности субъекта познанія; т. е. найдти тотъ элементарный актъ, который лежитъ въ основѣ познанія, а затѣмъ открыть условіе этого акта, т. е. ту основную способность, которая производитъ познаніе. Считать такимъ элементарнымъ актомъ представленіе Фихте несогласенъ, ибо представленіе есть само результатъ нѣкотораго основного процесса. Сущность этого процесса и подлежитъ изслѣдованію.

Всякая наука требуетъ одного основного принципа, связывающаго прочія положенія и служащаго имъ опорою. Если такого принципа нѣтъ или онъ не одинъ, то наука не имѣетъ характера систематическаго цѣлаго,

а представляетъ собраніе отрывочныхъ и недостовѣрныхъ положеній. Если же существованіе такого принципа необходимо, то неизбѣжно является вопросъ, на чемъ опирается его достовѣрность и какимъ образомъ эта достовѣрность обусловливаетъ достовѣрность подчиненныхъ ему научныхъ истинъ. Вѣшеніемъ этого вопроса занимается *наукословіе* или *ученіе о наукѣ* (Wissenschaftslehre). По примѣру прочихъ наукъ этотъ отдѣлъ человѣческаго знанія долженъ найдти свой основной принципъ, который, стало быть, будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить основаніемъ достовѣрности всего человѣческаго знанія. Какъ верховный, этотъ принципъ уже не можетъ быть выведенъ ни изъ какого другого, но очевиденъ самъ по себѣ; это принципъ абсолютный и по формѣ и по содержанію. Всѣ прочіе принципы относительны и опираются на первый; мыслимы только еще два принципа, которымъ отчасти свойственна абсолютность: именно, такъ какъ въ каждомъ принципѣ можно различать форму и содержаніе, то возможенъ еще принципъ относительный по формѣ и абсолютный по содержанію и другой, относительный по содержанію и абсолютный по формѣ. Эти принципы можно назвать *относительно—первыми* принципами.

Первая задача наукословія состоитъ въ открытіи абсолютно перваго принципа. Онъ долженъ выражать собою основной процессъ познанія, лежащій въ основѣ всѣхъ прочихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ служить основаніемъ всего (познаваемаго) бытія; (не познаваемое бытіе или вещь въ себѣ есть логическая несообразность). Объектъ познанія возможенъ только подъ условіемъ субъекта; субъектъ—подъ условіемъ самосознанія. Та-

*

кимъ образомъ самосознаніе лежитъ въ основаніи познанія вообще; потому процессъ, лежащій въ основѣ самосознанія и долженъ доставить основной принципъ мышленія. Актъ, посредствомъ котораго человѣкъ сознаетъ самъ себя или обращаетъ свое сознаніе въ самосознаніе, Фихте называетъ *умственнымъ воззрѣніемъ* (intellectuale Ausschauung). Это умственное воззрѣніе и есть органъ наукословія, задача которой состоитъ въ познаніи тѣхъ актовъ, въ которыхъ осуществляется природная дѣятельность духа; наукословіе должно привести въ сознаніе то, что духъ исполняетъ безсознательно.

Такъ какъ первый принципъ выражаетъ основной, первоначальный актъ духа, то онъ можетъ быть найденъ отвлеченіемъ отъ нашего эмпирическаго сознанія всего, что не носитъ на себѣ характера необходимаго дѣйствія. Очевидно это отвлеченіе произвести легче всего надъ положеніями самыми простыми. Возьмемъ же самое простое и очевидное положеніе А=А. По содержанію своему оно не необходимо, ибо А можетъ быть одинаково положено (gesetzt) или не положено. Необходимы въ немъ *форма*, т. е. равенство положеннаго самому себѣ, а также то, что дѣлаетъ возможнымъ самое положеніе; это нѣчто есть «я». Равенство А съ самимъ собою можетъ имѣть мѣсто только тогда, когда лежащее въ основѣ его «я» тоже равно само себѣ, т. е. А=А, подразумѣваетъ положеніе я=я, или я есть я, или просто я есть. А=А есть основаніе всякому сужденію; это есть простѣйшее логическое положеніе; потому и принципъ «я есть» долженъ считаться первымъ принципомъ, выраженіемъ основного познавательнаго

акта. Актъ этотъ состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что я полагаетъ само себя, свое собственное бытіе.

Съ этимъ абсолютно первымъ принципомъ связаны относительно — первые принципы, которыхъ можетъ быть, какъ мы знаемъ, не болѣе двухъ: именно, одинъ, абсолютный по формѣ и относительный по содержанію, и другой, абсолютный по содержанію, но относительный по формѣ. Обращаясь къ первому принципу, находимъ, что содержаніе его составляетъ *я*, а форму — положеніе. Противоположное *я* и, слѣдовательно, какъ противоположность, зависимое отъ него есть *не-я*. Сама же *форма* противоположенія столь же первоначальна, какъ и форма положенія; потому сужденіе *не-я* не есть$=$*я* (лежащее въ основаніи логическаго принципа: *не*$=A$ не есть$=A$) можетъ считать вторымъ принципомъ, зависимымъ отъ перваго по содержанію, но независимымъ по формѣ. Актъ, выражаемый имъ, состоитъ въ томъ, что *я* противополагаетъ себѣ *не-я* какъ отличное отъ себя; или иначе, что *я* собственною дѣятельностью производитъ объекты своего познанія (о которыхъ какъ о вещахъ въ себѣ, по этому, не можетъ быть и рѣчи).

Такъ какъ *не-я* есть продуктъ *я* и находится въ немъ, то можно выразить оба предыдущіе принципы такъ: *я* полагаетъ въ себѣ самомъ *себя* и *свой объектъ*. Такимъ образомъ въ сферѣ *я* возникаетъ противорѣчіе субъекта и объекта, *я* и *не-я*. Это противорѣчіе требуетъ для своего разрѣшенія новаго акта. Субъектъ и объектъ могутъ находиться вмѣстѣ въ *я* только тогда, когда они взаимно другъ-друга ограничиваютъ; взаимно ограничиваться можетъ только спо-

собное къ увеличенію и уменьшенію, а потому дѣлимое. Потому третьимъ основнымъ принципомъ наукословія будетъ: *я противополагаетъ въ себѣ самомъ дѣлимому я дѣлимое не-я.* Этотъ принципъ абсолютенъ по содержанію, но зависимъ по формѣ.

Изъ этихъ трехъ принциповъ предстоитъ теперь построить всю систему наукословія и именно, какъ теоретическаго, такъ и практическаго. Возможность раздѣленія перваго отъ втораго видна изъ двойственнаго характера третьяго принципа. Смыслъ его состоитъ въ томъ, что въ сферѣ самосознанія субъектъ и объектъ взаимно опредѣляются. Опредѣленіе субъекта объектомъ есть познаніе, предметъ теоретическаго наукословія; опредѣленіе объекта субъектомъ есть дѣйствіе, предметъ практическаго наукословія.

Методъ развитія системы ясно видѣнъ изъ способа вывода трехъ основныхъ принциповъ. Первый принципъ состоитъ въ *положеніи*, второй въ *противоположеніи*, третій въ *объединеніи*; эти принципы выражаютъ тѣ акты мышленія, изъ которыхъ слагаются всѣ прочіе: *тезисъ*, *антитезисъ* и *синтезисъ* суть тѣ ступени, которыя должно пройдти каждое понятіе. Иначе это можно выразить такъ: каждое понятіе есть продуктъ положенія; но бывъ положено, оно распадается на противоположныя понятія, нуждающіяся для своего примиренія въ новомъ понятіи, стало быть въ новомъ положеніи, которое опять терпитъ тотъ-же процессъ развитія, покуда, наконецъ, всѣ противорѣчія не будутъ примирены или окажутся такія противорѣчія, которыя уже совершенно недоступны примиренію. Эти основные акты мышленія собственно открыты уже и

прежнею логикою подъ именемъ законовъ тожжества, противорѣчія и достаточнаго основанія.

Но природный порядокъ слѣдованія этихъ актовъ въ мышленіи и истинное ихъ значеніе старается особенно раскрыть Фихте и философія тожжества; методъ указанный ими принято называть *діалектическимъ*.

Обращаемся теперь къ теоретическому наукословію, принципъ котораго состоитъ въ томъ, что *я* полагаетъ себя опредѣленнымъ (ограниченнымъ) посредствомъ *не-я*. Первая задача состоитъ въ діалектическомъ выводѣ категорій. Кантъ только указалъ существованіе категорій и раздѣлилъ ихъ на виды; наукословіе, приводящее критическую философію къ единству принципа, должно вывести изъ него категоріи.—Первые три принципа уже даютъ категоріи *реальности*, *отрицанія* и *ограниченія*. Остальныя категоріи возникаютъ слѣдующимъ образомъ.

Теоретическое *я* полагаетъ себя опредѣленнымъ или ограниченнымъ посредствомъ *не-я*. Но здѣсь открывается новое противорѣчіе: *я* какъ ограниченное является *страдательнымъ*, какъ полагающее себя — *дѣятельнымъ*. Требуется разрѣшить какимъ образомъ страданіе и дѣйствіе примиримы въ одномъ и томъ же субъектѣ.

Страданіе и дѣятельность противоположны. — Если предположить что *я* во всемъ своемъ составѣ и дѣятельно и страдательно, то эти качества взаимно другъ друга уничтожатъ, и *я* не будетъ ни дѣятельно, ни страдательно. Потому необходимо допустить, что *я* частью дѣятельно, частію страдательно, именно дѣятельно, поскольку страдательно *не-я* и наоборотъ:

иначе что дѣятельность субъекта ограничена дѣятельностью объекта и наоборотъ; субъектъ и объектъ взаимно опредѣляютъ одинъ другой: вотъ источникъ категоріи *взаимнодѣйствія*.

Такимъ образомъ выходитъ, что *я* только отчасти дѣятельно; между тѣмъ по первому принципу *я только* дѣятельно, ибо *я* есть источникъ всякой дѣятельности. Новое противорѣчіе: или *я* только дѣятельно и тогда не можетъ опредѣляться *не-я*, а стало быть теоретическое знаніе невозможно; или *я* способно къ опредѣленію извнѣ и въ такомъ случаѣ ложенъ абсолютно— первый принципъ. Разрѣшить это противорѣчіе можно лишь предположеніемъ, что часть дѣятельности *я* отнимается у него и передается *не-я*; что *не-я* дѣятельно лишь поскольку *я* уступало ему часть своей дѣятельности; отнятіе дѣятельности отъ *я* есть его аффектъ; потому можно сказать, *я* страдаетъ, поскольку оно аффектировано *не-я*; *не-я* стало быть есть причина этого аффекта; мы приходимъ къ категоріи *причинности*.

Но причинность вела бы къ новому противорѣчію, если бы допустить, что *не-я* дѣйствуетъ на *я* какъ нѣкоторая самостоятельная реальность; по этому необходимо признать, что въ аффектѣ *я* не ограничивается или опредѣляется извнѣ, а само себя ограничиваетъ; что субъектъ приводитъ себя въ страдательное состояніе собственною самоограничивающею дѣятельностью. Этотъ самоограниченный субъектъ относится къ первоначальному *я*, какъ модусъ къ субстанціи,—категорія *субстанціальности*.

Но субстанціальность безспорно противорѣчитъ причинности; ибо въ силу первой *я* опредѣляется только

самимъ-собою, въ силу второй оно опредѣляется посредствомъ *не-я*. Это противорѣчіе требуетъ новаго синтеза. Страдательное состояніе *я* является съ одной стороны зависимымъ отъ дѣятельности *не-я*, а съ другой стороны независимымъ отъ нея; точно также и *не-я* относительно *я*. Разрѣшить это противорѣчіе можно только предположеніемъ, что какъ *я* такъ и *не-я*, отчасти опредѣляются другъ другомъ, отчасти сами-собою; что какъ *я*, такъ и *не-я* обладаютъ нѣкоторою «независимою дѣятельностью» (unabhängige Thätigkeit). Эта независимая дѣятельность составляетъ, стало быть, условіе возможности теоретическаго «я» и стало быть служитъ выраженіемъ *основной теоретической способности* субъекта. Такимъ образомъ теоретическій принципъ ведетъ къ открытію той способности «я», въ силу которой осуществляется его познаніе, способность же эта должна быть такова, чтобы изъ нея возможно было вывести теоретическій принципъ. *Независимая дѣятельность* служитъ выраженіемъ той основной способности, въ силу которой *я* можетъ полагать себя ограниченнымъ посредствомъ *не-я*; иначе способности свободно направляться къ опредѣленію себя извѣстнымъ объектомъ. Эта способность есть *воображеніе*. Дѣятельностью воображенія субъектъ какъ бы выдѣляетъ или объективируетъ часть своей дѣятельности въ объектѣ и тѣмъ ограничиваетъ или приводитъ отчасти въ страдательное состояніе себя самаго. Такимъ образомъ объектъ не есть нѣчто независимое отъ субъекта, а лишь противопоставленное ему съ перенесеніемъ на него части дѣятельности «я»; а потому объектъ возможенъ только подъ условіемъ субъ-

екта. Поскольку *я* полагаетъ субъекта страдательнымъ, оно полагаетъ дѣятельнымъ объектъ, и наоборотъ; въ этомъ перенесеніи дѣятельности на *не-я* или на *я* состоитъ *представленіе* того или другаго. Какъ производящая представленія, основная теоретическая способность можетъ быть названа *производительнымъ воображеніемъ*. Эта способность, какъ всѣ способности духа, сама по себѣ дѣйствуетъ безсознательно и переходитъ въ сознаніе лишь дѣятельностью рефлексіи.

Изъ этой способности предстоитъ теперь вывести развитія теоретическаго *я* отъ низшихъ его ступеней до высшихъ, т. е. слѣдуя обратнымъ путемъ придти къ тому исходному пункту, съ котораго начинается теоретическое наукословіе.

Первая ступень развитія теоретическаго *я* есть *ощущеніе*, которое состоитъ въ томъ, что *я находитъ* себя въ извѣстномъ страдательномъ состояніи (находитъ, ибо процессъ возникновенія этого состоянія безсознателенъ). Но ощущеніе не есть только страдательное состояніе; оно вмѣсттѣ и дѣятельное, ибо ощущеніе относится субъектомъ къ себѣ, присвояется имъ. Такимъ образомъ въ ощущеніи субъектъ и страдателенъ и дѣятеленъ; иначе, ощущеніе есть продуктъ самоограничивающей дѣятельности *я*, рефлексія его дѣятельности. Но такъ какъ процессъ этой рефлексіи не сознается, а сознается только ея результатъ, то въ ощущеніи *я* только находитъ послѣдній, а не сознательно производитъ его.

Вторую ступень развитія составляетъ *воззрѣніе* (Anschauung). Находя себя ограниченнымъ, *я* само полагаетъ себя ограниченнымъ и рефлектируя этотъ про-

цессъ, вызываетъ въ себѣ сознаніе того, что ограничиваетъ его (опять не сознавая самаго процесса). Это ограничивающее *я* есть, конечно, *не-я*, объектъ. Не сознавая процесса происхожденія объекта, *я* опять только находитъ его, но уже не какъ свое состояніе, а какъ нѣчто чуждое себѣ. Въ этомъ, такъ сказать, забвеніи себя въ объектѣ, состоитъ воззрѣніе.

Въ силу такой же рефлексіи, по которой за ощущеніемъ *я* приходитъ къ воззрѣнію, переходитъ оно отъ воззрѣнія къ *представленію*. Образъ, данный въ воззрѣніи является субъекту продуктомъ *не-я*, данный въ представленіи—продуктомъ *я*. Такимъ образомъ въ представленіи *я* сознательно производитъ то, что въ воззрѣніи производитъ безсознательно и стало быть только находитъ. Потому данное въ воззрѣніи субъектъ признаетъ за нѣчто чуждое ему, за *вещь*, а данное въ представленіи — за образъ этой вещи. Но образъ похожъ на вещь и въ этомъ отношеніи отличается отъ нея тѣмъ, что его составныя части производятся субъектомъ, а составныя части (признака) вещи, объектомъ; такимъ образомъ *я* приходитъ къ различенію въ предметѣ воззрѣнія самой вещи и ея признаковъ или субстанціи и ея аттрибутовъ.

Пространство и время. Противопоставляя себѣ объектъ какъ нѣкоторую субстанцію, образъ которой субъектъ долженъ начертить въ представленіи, *я* не можетъ мыслить фактъ образованія этого образа или каждое частное совпаденіе субъекта и объекта въ представленіи иначе, какъ случайнымъ; т. е. представленіе не можетъ мыслиться, какъ необходимое слѣдствіе ни субъекта, ни объекта, но есть результатъ ихъ слу-

чайной встрѣчи. Каждый объектъ долженъ разсматриваться какъ сила, а образъ его, какъ явленіе этой силы. Каждая сила имѣетъ свою опредѣленную сферу дѣйствія, недоступную дѣйствію другихъ силъ; иначе— дѣйствіе одной силы ограничивается дѣйствіемъ другихъ; потому силы въ дѣйствіи своемъ представляются какъ бы въ непосредственной смежности одна съ другой, образуя вмѣстѣ непрерывное протяженіе, въ которомъ каждой свойственно извѣстное мѣсто. Пространство есть условіе не кореннаго или качественнаго различія силъ, но ихъ внѣшняго, случайнаго различія, а потому и условіе случайной встрѣчи субъекта и объекта. Рядъ такихъ встрѣчъ или точекъ соединенія *я* и *не-я* образуетъ время.

Такимъ образомъ по Фихте пространство и время не только не суть свойства вещей въ себѣ (послѣднихъ и не существуетъ), но даже не суть свойства объектовъ, а лишь способъ ихъ мыслимаго соединенія съ субъектомъ въ актѣ представленія.

Теоретическій принципъ не можетъ доставить окончательной опоры наукословію. Задача послѣдняго состоитъ въ приведеніи всего познанія къ единству принципа, а между тѣмъ съ теоретической точки зрѣнія объектъ не выводимъ изъ субъекта, а данъ вмѣстѣ съ нимъ. Потому теоретическое *я* не есть первоначальное *я*, но должно опираться на нѣчто иное, изъ чего можно вывести какъ субъектъ, такъ и объектъ. Какъ субъектъ познанія *я* ограничено извнѣ; между тѣмъ какъ первоначальное *я* должно быть чистою, не отъ чего независящею дѣятельностью. Это первоначальное или абсолютное *я*, будучи источникомъ, какъ *я*, такъ и *не-я* должно содер-

жать въ себѣ условія обоихъ; т. е. такъ какъ *не-я* противоположно *я* въ познаніи, то абсолютное Я должно быть таково, чтобы могло противоставляться самому себѣ, какъ нѣчто чуждое. Абсолютное *я* должно стало быть заключать въ себѣ двѣ дѣятельноста: одну, состоящую въ положеніи, и другую—въ противоположеніи, первую безконечную, вторую ограниченную, первую чистую, вторую объективную. Здѣсь является, повидимому, противорѣчіе въ природѣ самого абсолютнаго *я*; но противорѣчіе разрѣшится, если мы примемъ, что дѣятельность *я* состоитъ въ безконечномъ стремленіи или въ стремленіи къ безконечности. Всякое стремленіе подразумѣваетъ сопротивленіе (въ этомъ случаѣ внутреннее), а потому и ограниченіе. Въ силу этого ограниченія или сопротивленія *я* есть не только чистая дѣятельность, такъ сказать центробѣжная, но и дѣятельность отраженная, возвращающаяся къ самой себѣ, центростремительная; въ этомъ обращеніи дѣятельности состоитъ *рефлексія*, сознаніе своихъ состояній и объектовъ ихъ, какъ чего то чуждаго намъ; здѣсь источникъ теоретическаго *я*; теоретическое *я* есть сознаніе результатовъ дѣятельности абсолютнаго *я*.

Рефлектируя въ сознаніи, *я* является конечнымъ, ограниченнымъ. Какъ состояніе ощущенія вызываетъ новый процессъ рефлексіи и переходъ за границы ощущенія, такъ и теоретическое *я* вызываетъ переходъ за его границы и притомъ безконечный переходъ; безъ этого перехода невозможно и расширеніе познанія, стало быть и теоретическая дѣятельность. Потому безконечность становится не состояніемъ *я*, но его цѣлью, его *идеею*. Такое, дѣйствующее по идеѣ безконечнаго,

стремящееся къ абсолютному *я* есть практическое *я*, опредѣленіе уже не субъекта объектомъ, а наоборотъ.

Безъ абсолютнаго *я* нѣтъ практическаго *я*, безъ практическаго *я* невозможно теоретическое. Абсолютное *я* есть идея, практическое *я* стремленіе къ ней, теоретическое—рефлексія этого стремленія. Такимъ образомъ устанавливается подчиненность теоретическаго *я* практическому и обоснованіе перваго вторымъ. Въ практической дѣятельности субъектъ уже не подчиненъ объекту, а, напротивъ, подчиняетъ его себѣ: субъектъ свободенъ.

Лишь смотря на себя какъ на свободнаго дѣятеля, стало быть въ силу практическихъ основаній, можетъ человѣкъ выдти изъ того субъективнаго круга, въ которомъ принужденъ вращаться по природѣ своего познанія, т. е. убѣдиться въ существованіи какъ другихъ индивидуумовъ, такъ и внѣшнихъ предметовъ вообще. Но это убѣжденіе будетъ уже убѣжденіемъ не знанія, а вѣры. Безъ существованія другихъ индивидуумовъ не было бы повода къ свободной дѣятельности; если же реальны другіе индивидуумы, кромѣ меня, то реаленъ и медіумъ, связывающій насъ, т. е. внѣшній міръ вообще.

Ученіе Фихте въ послѣдовательномъ развитіи, не измѣняясь въ основномъ принципѣ, нѣсколько мѣнялось по своимъ результатамъ и формѣ изложенія. Сущность его въ томъ видѣ, какъ оно изложено нами состоитъ въ слѣдующихъ главныхъ чертахъ.

Дуализмъ содержанія и формъ познанія, установлен-

ный Кантомъ, долженъ быть примиренъ въ единомъ верховномъ принципѣ. Этого принципа въ духѣ критической философіи мы должны искать въ субъектѣ, въ *я*. Но это *я* не есть сознаніе—себя ли или самосознаніе, чувственныхъ ли предметовъ или представленіе — ибо въ сознаніи вмѣстѣ съ субъектомъ данъ и объектъ, стало быть уже дана двойственность. Потому *я* есть то, что лежитъ въ основаніи сознанія, есть актъ, производящій какъ субъектъ, такъ и объектъ. Этотъ актъ *во-первыхъ* абсолютенъ, ибо ни отъ чего не зависитъ, *во-вторыхъ* безконеченъ, ибо ничѣмъ не ограничивается, *въ третьихъ* самъ по себѣ безсознателенъ, ибо сознаніе есть уже ограниченіе. Тѣмъ не менѣе онъ долженъ быть таковъ, чтобы изъ него можно было объяснить и явленія ограниченности, конечности, сознанія. Для того чтобы быть таковымъ, *я* должно рефлектироваться, то есть какъ бы повторять рядъ своихъ состояній въ обращенномъ порядкѣ: въ этомъ процессѣ состоитъ дѣятельность теоретическаго *я*, его познаніе. Рефлексія пооразумѣваетъ сопротивленіе, сопротивленіе—стремленіе. Потому основной актъ *я* не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, кромѣ стремленія. Если же въ основѣ всей нашей жизни лежитъ стремленіе, дѣятельность, то познаніе или рефлексія этой дѣятельности занимаетъ въ общемъ строѣ нашей жизни лишь второстепенное положеніе.

Въ сказанномъ лежитъ источникъ дальнѣйшихъ измѣненій въ ученіи Фихте, а именно:

1) Въ основѣ нашего сознанія лежитъ актъ; но актъ есть измѣненіе, а измѣненіе есть опредѣленіе, ограни-

ченіе, конечность. Потому основою всего должно быть нѣчто абсолютно неизмѣнное, чистое бытіе.

2) Это *абсолютное* есть не только моя, но общеміровая основа, ибо кромѣ меня есть и другіе индивидуумы (и вещи).

3) Знаніе (процессъ рефлексіи) должно разсматривать какъ нѣчто зависимое отъ абсолюта; но способъ этой зависимости, по самой природѣ послѣдняго, непонятенъ.

Вмѣстѣ съ этими измѣненіями въ послѣдній періодъ жизни Фихте направленіе его принимало все болѣе религіозный характеръ; все болѣе напиралось на то, что наше знаніе имѣетъ дѣло съ одними грезами, и что лишь вѣра можетъ доставить прочную опору убѣжденіямъ.

Такъ какъ ученіе Шеллинга имѣетъ свое естественное завершеніе и ясное опредѣленіе въ Гегелѣ, то мы считаемъ излишнимъ останавливаться на первомъ и прямо перейдемъ ко второму.

Послѣднее слово фихтевой философіи было ученіе объ абсолютѣ. Понятіе объ абсолютѣ кладетъ Гегель въ основаніе своей системы. Онъ прямо становится на ту точку зрѣнія, что духъ и міръ суть лишь ступени развитія абсолютнаго существа и что послѣднее непосредственно открывается нашему разуму.

Оправданіемъ такого убѣжденія должна служить самая система: если она дѣйствительно разрѣшитъ всѣ противорѣчія и вполнѣ отвѣтитъ на всѣ философскія требованія нашего духа, то не будетъ никакого повода

къ тому, чтобы отвергнуть ее. Но такъ какъ несомнѣнно, что самый принципъ системы не есть принципъ непосредственно очевидный каждому человѣку на всякой ступени умственнаго развитія, то вполнѣ цѣлесообразно изложить тотъ необходимый путь, которымъ, при правильномъ развитіи, человѣческій духъ приходитъ къ признанію этого принципа. Это изслѣдованіе составляетъ предметъ *феноменологіи духа*, которую, однако, никакъ не слѣдуетъ считать введеніемъ въ философію, а нѣкоторою частью ея, помѣщаемою впередъ единственно для удобства изученія. Феноменологія показываетъ, какъ духъ, отъ первоначальной, непосредственной чувственной точки зрѣнія, побуждается последовательными противорѣчіями къ постепенному измѣненію своихъ принциповъ, при которомъ однѣ прежнія точки зрѣнія не просто отбрасываются, но сохраняются какъ подчиненныя и частныя опредѣленія. Этотъ способъ развитія высшаго изъ низшаго Гегель выражаетъ глаголомъ *aufheben* — снимать, придавая ему значеніе вмѣстѣ и измѣненія и сохраненія. Гегель указываетъ въ своей феноменологіи, какъ противорѣчія первоначальнаго чувственнаго міровоззрѣнія приводятъ къ отдѣленію явленія отъ вещи въ себѣ; какъ затѣмъ вещь въ себѣ оказывается подобно явленію опредѣленіемъ самаго субъекта; какъ въ силу нравственной потребности узкій субъективизмъ переходитъ къ признанію многихъ субъектовъ и, затѣмъ, общаго субъекта, истины всего существа, предмета абсолютнаго знанія. Въ этомъ знаніи снова приводятся къ единству понятія, разъединенныя одностороннимъ дѣйствіемъ разсудка. Это абсолютное, непосредственное знаніе состоитъ

въ знаніи необходимой реальности абсолютнаго существа, составляющаго субъектъ и сущность всего существующаго.

Прежде всего намъ надлежитъ изслѣдовать природу этого абсолютнаго независимо отъ его проявленій въ мірѣ и духѣ, т. е. изслѣдовать абсолютное въ себѣ и для себя. Это изслѣдованіе составляетъ предметъ *логики*. Изслѣдованіе это должно состоять въ пріисканіи абсолютному такого опредѣленія, которое было совершенно чуждо противорѣчій; стало быть постепеннымъ устраненіемъ противорѣчій, начиная съ самаго общаго опредѣленія абсолютнаго мы постепенно придемъ къ вполнѣ приличному для него опредѣленію. Эта цѣль заранѣе указываетъ и методъ изслѣдованія: система строится посредствомъ разрѣшенія противорѣчій; члены каждой стадіи ея развитія суть положеніе, противоположеніе и соединеніе. Притомъ она начинаетъ не съ опытныхъ данныхъ, какъ система Гербарта, но съ самаго общаго понятія, которымъ можно опредѣлить абсолютное, и, діалектически исправляя его, очевидно съ тѣмъ вмѣстѣ наполняетъ его содержаніемъ.

Самое общее опредѣленіе абсолютнаго, какое только можно сдѣлать есть отожжествленіе его съ понятіемъ *бытія*. Но это общее понятіе бытія совершенно пусто, лишено всякаго содержанія; оно есть тоже, что *ничто*. Потому оказывается, что абсолютное какъ бытіе, есть вмѣстѣ и ничто. Бытіе, которое вмѣстѣ есть и ничто, есть еще — небытіе, *становленіе* (das Werden). Но опредѣляя абсолютное, какъ становленіе, мы, очевидно, вмѣстѣ полагаемъ его какъ переходъ отъ небытія къ бытію, т, е. какъ *происхожденіе*, и какъ переходъ

отъ бытія къ небытію, т. е. какъ *уничтоженіе*. Итакъ оно есть вмѣстѣ происхожденіе и уничтоженіе; такое соединеніе этихъ аттрибутовъ мы находимъ въ *опредѣленномъ бытіи* (das Daseyn) или *качествѣ*. Но качество, какъ *сущее* опредѣленіе, какъ нѣчто, есть *реальность*, и какъ *опредѣленное*, т. е. *ограниченное* сущее есть отрицаніе, но уже отрицаніе не чистое, не себя самого, а иной реальности, иного бытія. Стало быть поскольку качество есть реальность — оно есть *бытіе-въ-себѣ* (An-sich-seyn), а поскольку оно ограничивается или опредѣляется другимъ — *бытіе – для-другаго* (Seyn-für-Anderes). Бытіе въ себѣ, поскольку ему свойственно отрицаніе или ограниченіе, есть *конечное* бытіе; бытіе-для-другаго, поскольку оно реально, есть *измѣнчивое* бытіе. Потому абсолютное, съ этой точки зрѣнія, мыслится какъ единство конечнаго и измѣнчиваго—какъ *безконечный рядъ измѣненій*. Безконечность этого ряда есть, впрочемъ, только отрицательная или ложная; ибо противорѣчіе нѣчто и другого остается и при ней. Разрѣшеніе этого противорѣчія или истинная безконечность состоитъ въ томъ, что нѣчто, при переходѣ въ другое, сохраняетъ свое тожжество или имѣетъ бытіе не только въ себѣ и для другаго, но и *для-себя* (Für-sich-seyn). Опредѣленіемъ абсолютнаго, какъ бытія для себя, снова возстановляется его непосредственность, вопреки измѣненію. Это возстановленіе есть отношеніе къ себѣ, отличеніе себя отъ другаго и вмѣстѣ другаго отъ себя, или иначе положеніе многихъ единицъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ бытіе-для-себя; но такъ какъ вмѣстѣ взятыя эти единицы, какъ таковыя, тожжест-

венны, и ихъ бытіе для себя полагается какъ безразличное, то и качество ихъ какъ бы снимается и мы опредѣляемъ абсолютное какъ *количество*.

Однако и на этомъ опредѣленіи мы не можемъ остановиться, ибо и понятіе количества претерпѣваетъ въ свою очередь подобный же діалектическій процессъ развитія. Именно, прежде всего мы находимъ въ количествѣ противорѣчіе *непрерывности* и *раздѣльности*; непрерывное, какъ раздѣльное, есть *многое*, раздѣльное, какъ непрерывное, есть *единое*. Слѣдовательно количество есть вмѣстѣ единое и многое, или *величина* (Quantum), опредѣленное, ограниченное количество, которая относительно количества есть тоже, что качество есть относительно бытія. Подобно тому какъ качество въ силу противорѣчія конечнаго и измѣнчиваго вызываетъ понятіе бытія-для-себя, такъ и діалектическій процессъ въ развитіи понятія величины приводитъ къ принятію въ количествѣ элемента остающагося тожественнымъ при измѣненіи или къ понятію *степени*, которая есть бытіе для себя количества. Но степень, будучи бытіемъ-для-себя, въ тоже время, опредѣляясь исключительно внѣшнимъ образомъ есть бытіе-для-другаго. Потому требуется возвращеніе къ дѣйствительному бытію для себя, къ возстановленію качества, при которомъ сохранились бы и количественные признаки; это требуемое единство качества и количества находимъ въ понятіи *мѣры* (Maass). Мѣра есть качественная величина, величина, съ которою связано реальное или качественное бытіе. Но такъ какъ въ мѣрѣ не всякое измѣненіе въ количествѣ ведетъ за собою измѣненіе въ качествѣ, то выходитъ, что ка-

чество и количество находятся здѣсь не въ непосредственномъ единствѣ, а только въ отношеніи. На этомъ основаніи абсолютное опредѣляется какъ отношеніе къ себѣ или *сущность*.

Въ понятіи сущности дано во 1-хъ, *тожжество* съ собою и во 2-хъ, отрицаніе отъ себя или *различіе*. Единство тожжества и различія есть *основаніе*, которое, какъ нѣчто цѣлое тожжествъ и различій, есть *существованіе* (Existenz). Существованіе какъ рядъ отличающихся одно отъ другого основаній и слѣдствій есть *относительное* существованіе; тожжество относительныхъ отличій, связь или цѣлое ихъ, есть *вещь*. Но опредѣляя абсолютное какъ вещь, мы снова впадаемъ въ противорѣчіе: ибо вещь, какъ содержащая различія, съ одной стороны является какъ собраніе самостоятельныхъ *матерій*; а съ другой стороны какъ чуждое отличій единство ихъ или *форма*. Для устраненія этого противорѣчія остается мыслить сущность или внутреннюю природу вещи, какъ нѣчто безразличное. Тогда понятіе вещи замѣнится понятіемъ *явленія* и именно многихъ явленій, *міра явленій*, взаимно обусловленнаго въ своихъ частяхъ. Но это обусловливающее начало или форма явленій съ одной стороны въ качествѣ закона само даетъ имъ содержаніе, а съ другой относится къ нему безразлично какъ нѣкоторое внѣшнее единство. Слѣдовательно, требуется привести эту внѣшность въ отношеніе къ содержанію. Отношеніе это мыслимо, какъ отношеніе *цѣлаго* къ *частямъ*; но понятіе части противорѣчиво, ибо часть какъ часть цѣлаго лишена самостоятельности, а какъ особая часть, обладаетъ ею; потому правильнѣе мыслить его какъ от

ношеніе *силы* къ ея *проявленіямъ*, ибо сила и проявленія дѣйствительно вмѣстѣ и тожжественны и различны, первое въ дѣйствительности, второе по положенію, какъ *внутреннее* и *внѣшнее*.

Итакъ мы опредѣляемъ абсолютное, какъ проявляющую себя силу, и тѣмъ снова возстановляемъ въ немъ непосредственное бытіе, снятое въ понятіи явленія. Но и это опредѣленіе не есть еще окончательное. Непосредственное единство внутренняго и внѣшняго есть *дѣйствительность*, такъ какъ проявленія ея столь же дѣйствительны, какъ и она сама. Это единство внутренняго и внѣшняго, какъ тожжественное съ собою есть *возможность*, какъ внѣшнее себѣ—*случайность*. Случайное, какъ сущее, есть возможность другаго случайнаго и т. д.; такимъ образомъ получаемъ рядъ обусловленныхъ случайностей. Такая взаимная обусловленность возможнаго и непосредственно-дѣйствительнаго есть *реальная возможность*, которая какъ нѣчто цѣлое, данное, есть *вещь* (*Sache* въ отличіе отъ *Ding*), а, какъ процессъ перехода внутренняго во внѣшнее и наоборотъ, есть *дѣятельность*. Вещь есть условіе дѣятельности и наоборотъ; единство ихъ составляетъ *необходимость*, которую можно назвать развитіемъ дѣйствительности или полнотою всѣхъ возможностей. Необходимость, какъ необходимость извѣстныхъ обстоятельствъ съ одной стороны обусловливается ими, съ другой - обусловливаетъ ихъ; поэтому она представляетъ нѣкоторое отношеніе. Это отношеніе есть прежде всего отношеніе *субстанціи* къ *акциденціи*. Субстанція есть единство акциденцій и обусловливаетъ ихъ; вмѣстѣ съ тѣмъ она сама отдѣляетъ ихъ отъ

себя, какъ нѣчто внѣшнее. Примиреніе этого противорѣчія находимъ въ понятіи *причинности*. Субстанція, какъ причина есть нѣчто первоначальное, производящее *дѣйствіе* и тѣмъ полагающее нѣчто *иное*, которое, какъ причина, сама реагируетъ на первую. Эта взаимная причинность есть *взаимнодѣйствіе*. Различныя взаимнодѣйствующія вмѣстѣ активны и пассивны, различаясь лишь по положенію и представляя видоизмѣненія одной и той же причинности, потому связь ихъ лежитъ не въ нихъ, но въ ихъ безконечномъ отношеніи къ себѣ, какъ нѣкоторому общему ихъ тожжеству, понимаемому какъ нѣчто самостоятельное или свободное. Это свободное единство взаимнодѣйствующаго есть *понятіе*, представляющее вмѣстѣ съ отдѣленіемъ отъ себя и сохраненіе своего тожжества. Въ понятіи примиряются бытіе и сущность, ибо въ немъ соединяется и непосредственность и отношеніе къ себѣ.

Итакъ мы пришли теперь къ отожжествленію абсолютнаго съ понятіемъ. Понятіе опредѣляется прежде всего какъ *субъективное понятіе* и именно субъективное понятіе какъ таковое. Понятіе, какъ таковое представляетъ признаки: *общности* или тожжества съ собою при всѣхъ своихъ опредѣленіяхъ; *частности* или опредѣленности, въ которомъ оно остается самимъ собою, т. е. такимъ-то, и *единичности* или цѣлостности. Раздѣленіе моментовъ понятія, причемъ раздѣленное сохраняетъ свое тожжество есть *сужденіе*; приведеніе сужденія къ новому единству понятія или примиреніе понятія и сужденія есть *умозаключеніе*. Умозаключеніе есть объединеніе сужденія въ понятіе и въ тоже время сохраняетъ формальныя отличія сужденія.

Полное единство заключеннаго въ себѣ цѣлаго, различія котораго опять являются цѣлыми есть реализація понятія въ *объектѣ*. Объектъ есть непосредственное бытіе, цѣлое, но притомъ цѣлое, для котораго его непосредственное единство безразлично; потому онъ есть распаденіе на различія, изъ которыхъ каждое опять есть цѣлое. Поскольку единство есть только внѣшнее сопоставленіе, объектъ есть *механизмъ*. Но такой характеръ его противорѣчитъ природѣ понятія; стремленіе къ прежнему единству даетъ *химизмъ*, при которомъ, однако, единство все же остается внѣшнимъ; внутренняго единства, бытія для себя, объектъ достигаетъ лишь въ понятіи *цѣли*, въ которой онъ является осуществленіемъ себя или возвращеніемъ къ субъекту. Осуществленная цѣль или абсолютное единство субъекта и объекта есть *идея*, единство понятія и объекта. Идея можетъ быть названа *разумомъ*, *субъектъ — объектомъ*, единствомъ *идеальнаго* и *реальнаго, конечнаго* и *безконечнаго*, *тѣла* и *души*, *возможности* и *дѣйствительности*. Всѣ эти понятія, кажущіяся разсудку противорѣчивыми, сливаются въ разумѣ. Идея есть процессъ или постоянное самоосуществленіе; потому она во 1-хъ есть непосредственная идея или *жизнь*; въ 2-хъ — идея для себя или *познаніе*, которое есть или *собственно познаніе*, опредѣленіе себя объектомъ, или *воля*, опредѣленіе объекта собою; и наконецъ 3-е, единство познанія и воли есть *абсолютная идея*, верховное завершеніе всего діалектическаго процесса, истинное и полное опредѣленіе абсолютнаго. Абсолютная идея есть верховное за-

вершеніе всѣхъ противорѣчій, полное тожжество всякаго единства и многообразія.

Теперь мы пришли къ тому, что составляло цѣль логики: къ рѣшенію вопроса, что такое абсолютное? При этомъ очивидно, что различныя опредѣленія абсолютнаго, противорѣчія которыхъ разрѣшаются въ понятіи абсолютной идеи, вмѣстѣ и снимаются и сохраняются въ немъ какъ его аттрибуты. Съ другой стороны изъ самаго характера абсолютнаго знанія очевидно, что логическій процессъ развитія идеи въ человѣческомъ мышленіи тожжественъ съ процессомъ развитія самой абсолютной идеи, есть повтореніе его. Основныя ступени этого процесса развитія легко замѣтить: каждое понятіе полагается сначала въ себѣ, потомъ противополагается какъ свое противорѣчіе и затѣмъ снова возвращается къ себѣ посредствомъ синтеза. Такъ и идея прежде всего есть идея въ себѣ и для себя: какъ таковую ее и разсмотрѣла логика; затѣмъ она есть идея противоставленная себѣ, въ своемъ инобытіи, какъ природа — предметъ философіи природы; и затѣмъ—идея возвращающаяся въ себя или духъ—предметъ философіи духа. Въ каждомъ изъ этихъ видовъ процессъ ея развитія одинаковъ, т. е. діалектическій.

Этихъ двухъ отдѣловъ системы Гегеля мы коснемся только вкратцѣ.

Идея въ своемъ инобытіи, какъ *природа*, проходитъ рядъ ступеней развитія, главныя рубрика которыхъ суть: механизмъ, химизмъ и организмъ (послѣдовательность эта не временная, а логическая). Возвращеніе идеи въ себя есть *духъ*, главные моменты въ развитіи котораго суть субъективный, объективный и

абсолютный духъ; послѣдовательный переходъ отъ одного момента къ другому, есть въ тоже время послѣдовательный процессъ отъ естественнаго къ свободному. Субъективный духъ на первой ступени своего развитія есть *душа*, предметъ антропологіи; на второй, составляющей предметъ феноменологіи, духъ находится въ состояніи рефлексіи, какъ чувственное сознаніе, воспріятіе, разсудокъ, самосознаніе и разумъ. Наконецъ психологія разсматриваетъ духъ какъ интеллигенцію и волю. Внѣшнее проявленіе или объектированіе воли есть *объективный духъ*, ступени развитія котораго суть *право*, *моральность* (Moraliät) и *нравственность*, высшее обнаруженіе которой есть *государство*, высшая цѣль котораго есть осуществленіе понятія свободы. *Абсолютный духъ*, какъ осуществленіе всего процесса развитія идеи есть вмѣстѣ единство субъективнаго и объективнаго духа; моменты его суть: *искуство*, или чувственное созерцаніе абсолютнаго, *религія* или представленіе его, и *философія* или мышленіе абсолютнаго, мышленіе тожжественное съ абсолютнымъ и проходящее тотъ же процессъ развитія. Потому различныя философскія эпохи соотвѣтствуютъ различнымъ ступенямъ развитія идеи; именно философія элейцевъ, философія *бытія*, Гераклита—*становленія*, атомистовъ—*бытія-для-себя*, Платона — *сущности*, Аристотеля—*понятія*, новоплатониковъ—конкретной *идеи*, Декарта—*сознанія*, Канта и Фихте—*самосознанія* и наконецъ Шеллинга и Гегеля—*разума* или абсолютной идеи, причемъ у Шеллинга эта идея была предметомъ умственнаго созерцанія, а у Гегеля—абсолютнаго знанія. Слѣдовательно по мнѣнію Гегеля его ученіемъ во

1-хъ, завершается процессъ философіи, и во 2-хъ, всѣ предыдущія философскія ученія не только опредѣляются ею, но и сохраняются въ ней какъ частные моменты, примиренные въ высшемъ единствѣ.

Ученіе Гегеля, бывшее въ теченіе долгаго времени чрезвычайно популярнымъ въ средѣ нѣмецкихъ философовъ, въ настоящее время, напротивъ, пользуется чуть ли не большимъ пренебреженіемъ изъ всѣхъ новѣйшихъ ученій. Причина такой перемѣны во взглядѣ на гегелеву философію—независимо отъ всѣхъ внѣшнихъ вліяній—должна корениться въ ней самой. Очевидно въ ней есть многое, способное глубоко подѣйствовать на мысль читателя, и, я полагаю, что, даже и теперь, ни кто изъ изучавшихъ эту систему — если только онъ отнесся къ дѣлу безпристрастно—не могъ избавиться отъ извѣстнаго обаянія величіемъ ея плана и ея стройнымъ, законченнымъ видомъ; а съ другой стороны, какъ бы кто ни былъ благосклонно настроенъ въ ея пользу, онъ не можетъ отрицать, что въ ней исполненіе далеко не соотвѣтствуетъ плану, представляетъ много произвольнаго, натянутаго, софистическаго. При такомъ положеніи дѣла — оставляя частности въ сторонѣ—постараемся опредѣлить вообще, что мы находимъ вѣрнаго въ основныхъ воззрѣніяхъ Гегеля, и какъ вяжется оно съ его несомнѣнными заблужденіями. Чрезвычайно важный прогрессъ сравнительно съ ученіемъ Канта представляетъ у Гегеля тотъ взглядъ, что истинное познаніе должно состоять въ непосредственно усматриваемомъ единствѣ тѣхъ понятій, которыя у Канта являются рѣзко раздѣленными. Такимъ образомъ «идея» Гегеля есть тожество формы и содержа-

нія, субъекта и объекта, вообще единаго съ многообразнымъ. «Разсудку легко, говоритъ онъ, доказать противорѣчивость того, что сказано объ идеѣ.» Но дѣло въ томъ, что разсудокъ своими рѣзко раздѣленными схемами ничуть не выражаетъ истинной природы объектовъ мышленія. «Между тѣмъ какъ разсудокъ указываетъ на противорѣчіе идеи самой себѣ, утверждая напр. что субъективное только субъективно и противоположно объективному, что бытіе есть нѣчто совершенно другое, чѣмъ понятіе и потому не можетъ быть выдѣлено (herausgeklaubt) изъ него, также что конечное только конечно и прямо противоположно безконечному, а потому нетожжественно съ нимъ и т. д. относительно всѣхъ опредѣленій,—логика, доказываетъ совершенно противоположное, именно, что субъективное, будучи только субъективно, конечное, будучи телько конечнымъ, безконечное, будучи только безконечнымъ и т. д. не содержатъ въ себѣ ничего истиннаго и противорѣчатъ себѣ.....» Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Если спросятъ: какъ можетъ тожжество стать различіемъ? то этотъ вопросъ основанъ на томъ предположеніи, что тожжество, какъ простое т. е. отвлеченное тожжество есть нѣчто самостоятельное, и что различіе есть также нѣчто другое самостоятельное. Но при этомъ предположеніи отвѣтъ на предложенный вопросъ станетъ невозможенъ, ибо если на тожжество смотрѣть какъ на нѣчто чуждое различію, то мы вмѣсто тожжества имѣемъ просто различіе, и потому переходъ въ различіе не можетъ быть обнаруженъ, такъ какъ *то*, съ чего слѣдуетъ начинать переходъ вовсе не можетъ сущест-

вовать для того, кто спрашиваетъ о возможности перехода.»

Разница между ученіемъ Гегеля и предшествовавшими ученіями состоитъ именно въ томъ, что послѣднія считали понятія разсудка, т. е. тѣ подраздѣленія, которыя устанавливаетъ онъ въ предметахъ познанія, органами истины; тогда какъ Гегель доказываетъ, что эти понятія по существу своему противорѣчивы и пріобрѣтаютъ значеніе лишь тогда, если на нихъ смотрѣть какъ на частныя опредѣленія нераздѣльнаго въ себѣ, при всемъ своемъ многообразіи, объекта непосредственнаго знанія. Этотъ взглядъ Гегеля глубоко вѣренъ. Но опредѣленіе самого объекта непосредственнаго знанія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и способъ его нахожденія мы считаемъ совершенно ложными. Объектъ непосредственнаго знанія есть абсолютное, т. е. тотъ процессъ въ себѣ (въ отличіе отъ вещи въ себѣ), который составляетъ сущность и нашего мышленія и міроваго развитія. Это абсолютное не есть данное нашего воспріятія; спрашивается, откуда же мы его беремъ? Необходимо допустить что оно непосредственно открывается разуму; но въ такомъ случаѣ принятіе его есть нѣчто совершенно произвольное и недоказуемое, и на возраженія тѣхъ, которые станутъ утверждать, что имъ недоступно это непосредственное знаніе, система Гегеля не можетъ дать никакого отвѣта, кромѣ факта своего собственнаго существованія. Система Гегеля должна служить вмѣстѣ самооправданіемъ, такъ утверждалъ и самъ ея творецъ. Взглянемъ же на нее съ этой стороны.

Здѣсь намъ незачѣмъ далеко ходить: мы утверждаемъ, что все построеніе логики, а вмѣстѣ съ тѣмъ,

стало быть, и всей системы, произошло—въ силу неправильнаго опредѣленія понятія бытія. Опредѣленіе: бытіе = ничто, по нашему мнѣнію, ложно и основывается лишь на двусмысленности въ словѣ «бытія». Если разумѣть бытіе въ его единственномъ реальномъ смыслѣ, то оно означаетъ фактъ *данности*, т. е. тотъ фактъ, что нѣчто намъ предлежитъ; если же разумѣть бытіе какъ отвлеченіе отъ данности, то онъ будетъ имѣть пустой, формальный смыслъ гербартова «простаго положенія.» Въ этомъ второмъ смыслѣ оно дѣйствительно есть ничто; но въ этомъ смыслѣ «ничто» ему и не противорѣчитъ; стало быть и въ примиреніи противорѣчія надобности не предстоитъ; стало быть не нужна и логика и вообще вся система. Въ первомъ-же, реальномъ смыслѣ, бытіе дѣйствительно обладаетъ разнообразными аттрибутами, которые, въ опытѣ, въ воспріятіи, при всемъ многообразіи, даны въ непосредственномъ единствѣ; будучи же отвлечены въ понятія являются противорѣчивыми. Для устраненія этого противорѣчія также не требуется діалектическаго процесса; но достаточно, вспомнивъ, что въ понятіи не *дано* реальнаго объекта, обратиться къ непосредственному знанію опыта. Это непосредственное знаніе дѣйствительно есть общее неоспоримое достояніе всѣхъ людей и вѣрное средство разрѣшенія всякаго разсудочнаго противорѣчія. Дальнѣйшее развитіе сказаннаго читатель найдетъ въ слѣдующей главѣ.

Заблужденіе Гегеля коренится въ ученіи Фихте. Послѣдній, отвергнувъ кантову вещь въ себѣ, съ одинаковою непослѣдовательностью принялъ «процессъ въ себѣ» какъ условіе самосознанія и долженъ былъ для

этого придумать особую способность. Съ устраненіемъ послѣдней, устраняется и всякій предполагаемый абсолютъ и ученіе Канта принимаетъ вполнѣ научный характеръ (какъ мы увидимъ въ слѣдующей главѣ).

Но не будемъ несправедливы и къ Фихте. Его заблужденіе, въ свою очередь, коренится въ Кантѣ. Послѣдній, неправильно разграничивъ форму и содержаніе познанія, въ тоже время удержалъ наслѣдіе прежняго догматизма: вѣру въ мышленіе a priori, *изъ* принципа, а не *по* принципу. А если мышленіе должно быть *изъ* принципа, то, конечно, изъ единаго принципа. Слѣдовательно, уже Кантъ узаконилъ это исканіе единаго принципа, строющаго въ своемъ саморазвитіи всю систему; и тѣмъ, противъ своей воли, далъ импульсъ къ возобновленію догматическаго мышленія.

Вотъ почему не сбылись надежды ни Канта, ни Гегеля, на то что ихъ ученія представятъ окончательное разрѣшеніе главныхъ философскихъ вопросовъ; но еще при жизни и того и другаго появились попытки существенныхъ измѣненій и поправокъ къ ихъ выводамъ. Съ перваго взгляда довольно странно, что такая строго-идеалистическая система, какъ система Гегеля, перешла въ крайнихъ его послѣдователяхъ въ матеріалистическій образъ мышленія. Но удивленіе прекратится, если сообразить, что Гегелевъ абсолютъ есть нѣчто доступное весьма разнообразнымъ толкованіямъ и можетъ быть настолько же отожжествленъ съ духомъ, какъ и съ матеріальною силою. При послѣднемъ предположеніи онъ, впрочемъ, въ окончательномъ результатѣ долженъ мыслиться, какъ нѣкоторая непознаваемая общая сущность вещей; къ какому воззрѣнію и пришли въ но-

вѣйшее время многіе мыслители, считающіе духъ и вещество различными проявленіями одного и того же начала. Вдаваться въ разборъ этого ученія мы не станемъ, ибо это значило бы повторять все сказанное о такъ называемыхъ вещахъ въ себѣ. Во всякомъ случаѣ очевидно, что не это ученіе есть окончательный выводъ философіи, и что ей предстоитъ еще значительная работа для того, чтобы она могла оправдать хотя бы черезъ много лѣтъ надежду, выраженную Кантомъ еще относительно прошлаго столѣтія; надежду на то, что она вполнѣ удовлетворитъ человѣка «относительно того, что всегда, доселѣ, впрочемъ, напрасно, занимало любопытство разума».

IV. Заключительная глава.

I. Объ источникахъ познанія.

Противорѣчія реализма и идеализма въ дѣлѣ ученія о познаніи коренятся глубоко въ самой природѣ человѣческаго духа. Находя въ результатѣ познавательной дѣятельности съ одной стороны элементъ множественности, съ другой — элементъ единства, человѣческій разумъ естественно колеблется, который изъ нихъ принять за первоначальный; признать ли вмѣстѣ съ крайними идеалистами источникомъ всякаго познанія дѣятельность единаго «*Я*», или же, напротивъ, вмѣстѣ съ эмпириками, объяснять самое это единство привычнымъ союзомъ ощущеній.

Какъ мы видѣли изъ предшествовавшаго изложенія, ни то, ни другое ученіе не могутъ разрѣшить спорнаго вопроса; и эту невозможность можно бы было предвидѣть уже a priori; ибо ни изъ первоначальнаго единства нельзя вывести множества, ни первоначальное множество слить въ такое единство, чтобы каждая отдѣльная часть казалась видоизмѣненіемъ нѣкоторой тожжественной сущности. Первое охотно признаютъ почти всѣ, но со вторымъ немногіе согласятся; между тѣмъ оно столь же безспорно, какъ и первое. Единство духовной жизни состоитъ въ томъ, что личность сознаетъ себя тожжественною въ смѣнѣ разнообразныхъ своихъ состояній; спрашивается, возможно ли объяснить это сознаніе тожжества изъ союза разнообразныхъ состояній? Пусть имѣетъ мѣсто союзъ состояній *a* и *b*. Очевидно этотъ союзъ былъ бы невозможенъ, если бы при переходѣ отъ *a* къ *b* сознаніе тожжества нашей личности терялось; *a* и *b* въ этомъ случаѣ также не могли бы вступить въ союзъ, какъ напримѣръ два различныхъ душевныхъ состоянія двухъ различныхъ людей. Потому единство есть не результатъ, а условіе союза ощущеній.

Это затрудненіе вопроса о познаніи вполнѣ понимали философы во всѣ времена; и, потому, крайнія направленія эмпиризма и идеализма всегда составляли удѣлъ меньшинства философовъ; большинство же допускало въ той или другой мѣрѣ оба источника. Но нужно сознаться, что при этомъ дѣло не подвигалось далеко впередъ. Во время господства догматизма затрудненіе еще могло быть разрѣшено легко принятіемъ единой душевной субстанціи, которая, воспринимая разнообразныя внѣшнія впечатлѣнія, остается, тѣмъ не менѣе, посто-

янно тожжественною и сознаетъ эту тожжественность; но это воззрѣніе, находящее защитниковъ и въ настоящее время, основано на предположеніи, законность котораго нуждается въ оправданіи; ибо только изслѣдованіе познавательной дѣятельности должно рѣшить вопросъ, имѣемъ ли мы право утверждать бытіе какихъ либо субстанцій и вообще чего либо, кромѣ явленій. А прежде рѣшенія этого вопроса, прибѣгать къ пособію метафизическаго единства души по меньшей мѣрѣ преждевременно.

Отвергнувъ вмѣстѣ и эмпирическую односторонность и догматическую метафизику, Кантъ положилъ основаніе правильному рѣшенію вопроса объ источникахъ познанія. Мы видѣли, что по его ученію, ощущенія доставляютъ единственное содержаніе познанію; объединяющимъ же элементомъ служатъ *формы* чувственнаго и разсудочнаго познанія, которыя производятся разумомъ по поводу чувственныхъ впечатлѣній и въ окончательномъ результатѣ служатъ средствами, посредствомъ которыхъ чувственныя данныя приводятся къ трансцендентальному единству самосознанія. Шагъ впередъ сравнительно съ догматическою теоріею познанія состоялъ здѣсь въ томъ, что по Канту самосознаніе имѣетъ значеніе только логическаго субъекта познанія, представленія «я», постоянно сопровождающаго всѣ прочія наши представленія, а не метафизической реальности, носящей въ себѣ всѣ душевныя состоянія. Тѣмъ не менѣе у Канта самосознаніе или вообще объединяющій элементъ познанія остался чѣмъ то отдѣльнымъ отъ чувственнаго многообразія воспріятій; между единствомъ и многообразіемъ познанія не оказалось един-

ства. Раздѣливъ познавательную дѣятельность на нѣсколько отдѣльныхъ рубрикъ, Кантъ разсматривалъ объединяющую дѣятельность разума лишь въ смыслѣ внѣшняго законодательства для частныхъ явленій; отсюда явленія получили у него слишкомъ пассивную роль, а объединяющая дѣятельность разума осталась все-таки въ основаніи невыясненною, такъ какъ разумъ, производя категоріи исключительно собственною дѣятельностью, уже тѣмъ самымъ нарушаетъ свое первоначальное единство. По Канту элементъ единства познанія—самъ по-себѣ, множественности—самъ по себѣ; но такъ какъ при этомъ первый окажется неприложимымъ ко второму, то потребно между ними нѣчто промежуточное, именно представленія a priori, категоріи и идеи. Но при этомъ является вопросъ: откуда берется это промежуточное? Отвѣтъ возможенъ троякій: или эти формы познанія производятся разумомъ? или чувственностью? или тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Въ первомъ случаѣ (и такъ рѣшаетъ дѣло самъ Кантъ) остается непонятнымъ ихъ происхожденіе и примѣненіе; во второмъ случаѣ примѣненіе хотя и понятно, но непонятно происхожденіе; и, наконецъ, если имѣетъ мѣсто третій случай, то значитъ взаимнодѣйствіе разума и чувственности не нуждается въ формахъ, а напротивъ само производитъ ихъ; стало быть эти формы вовсе не прирожденны, да и пользы никакой не приносятъ, такъ какъ разумъ и безъ нихъ способенъ вступить въ общеніе съ чувственнымъ содержаніемъ.

Потому, какъ мы видѣли, ученіе Канта не выполнило той задачи, которую имѣло въ виду и привело къ результатамъ далеко не тѣмъ, какихъ ожидалъ отъ не-

го кенигсбергскій мыслитель. Онъ полагалъ, что далъ твердыя основанія ученію о познаніи, а между тѣмъ эти основанія еще при жизни его потребовали пересмотра. Такъ какъ ему не удалось соединить въ своемъ ученіи чувственнаго разнообразія познанія съ его разумнымъ единствомъ въ одно связное цѣлое, то возникшія за нимъ направленія впали въ односторонность — одни въ идеалистическую, другіе—въ реалистическую. Вышеприведенную трилемму одни мыслители пытались разрѣшить, усваивая первенство разуму, другіе — чувственности, и ученіе о происхожденіи познанія опять немного подвинулось впередъ.

Тѣмъ не менѣе заслуга Канта громадна, ибо вся его критика чистаго разума имѣетъ цѣлью примиреніе реалистическаго и идеалистическаго взглядовъ въ какомъ либо высшемъ принципѣ; и въ настоящее время, послѣ неудавшихся попытокъ крайнихъ направленій, замѣтно стремленіе возвратиться на открытый Кантомъ средній путь. Къ сожалѣнію этотъ средній путь часто смѣшиваютъ съ эклектизмомъ, колебаніемъ между двумя противоположными направленіями, тогда какъ Кантъ понималъ его какъ примиреніе ихъ.

Мы указали выше, что ученіе Канта о познаніи приводитъ къ трилеммѣ, рѣшеніе которой какъ въ идеалистическомъ, такъ и въ реалистическомъ смыслѣ приводитъ къ односторонностямъ. Но возможно еще, какъ мы сказали, третье рѣшеніе, именно что формы разума, т. е. общія представленія, понятія и идеи возникаютъ не исключительно a posteriori т. е. изъ многообразнаго содержанія, но и не исключительно a priori, т. е. изъ единства самосознанія. Предположимъ, что

уже въ элементарныхъ актахъ познанія даны элементы и многообразія содержанія и единства познающаго субъекта; въ такомъ случаѣ ихъ дальнѣйшее совмѣстное дѣйствіе будетъ понятнѣе, чѣмъ при всякомъ другомъ предположеніи.

Намъ кажется, что это предположеніе имѣетъ незыблемое фактическое основаніе. Возьмемъ актъ познанія въ его элементарной формѣ, въ формѣ *минимума* ощущенія по степени его и по времени продолжительности. Несомнѣнно, что изъ этихъ наименьшихъ ощущеній слагаются всѣ прочія, а вмѣстѣ съ тѣмъ они служатъ и элементарными душевными актами вообще. Минимумъ ощущенія по степени и по времени есть наименьшее возможное ощущеніе; при дальнѣйшемъ уменьшеніи его напряженія и продолжительности оно уже не уменьшается, а исчезаетъ, перестаетъ быть ощущеніемъ. Потому минимумъ ощущенія заключаетъ въ себѣ и наименьшее количество чувствуемаго времени и наименьшее количество чувствуемаго напряженія. Оставляя послѣднее въ сторонѣ, мы займемся только первымъ. Что такое минимумъ времени? Хотя онъ есть наименьшее изъ временъ, но тѣмъ не менѣе ему свойственны признаки времени, т. е. характеръ текучести, послѣдовательность одного момента за другимъ. Съ другой стороны, какъ наименьшее изъ чувствуемыхъ временъ, минимумъ времени представляетъ полное единство последовательно наступающихъ моментовъ: минимумъ времени весь чувствуется въ настоящемъ, ибо если бы было возможно различить въ немъ прошедшее и будущее, то можно было бы различить еще меньшія времена, что противно предположенію. Итакъ актъ наи—

меньшаго или элементарнаго по времени ощущенія вмѣстѣ и многообразенъ, ибо состоитъ изъ моментовъ времени, и абсолютно единъ, ибо для воспринимающаго субъекта весь рядъ составляющихъ его временъ сливается въ одно настоящее время. Можно сказать, что понижаясь по времени до минимума, ощущеніе повышается до максимума единства познающаго субъекта; объединяющій актъ познанія, имѣя дѣло съ количествомъ времени очень малымъ, сливаетъ его въ воспріятіи въ одинъ нераздѣльный моментъ.

Если кто сталъ бы отрицать существованіе минимума ощущенія во времени, но утверждалъ бы что ощущеніе есть величина, способная безконечно уменьшаться во времени, не прекращаясь, то нашъ выводъ нисколько бы оттого не пострадалъ. Ибо и въ этомъ случаѣ первоначальное единство субъекта познанія служило бы необходимымъ условіемъ возможности ощущенія; иначе отдѣльные моменты ощущенія не были бы между собою ни въ какой связи, равно какъ и части времени, составляющія эти моменты и т. д. до безконечности; такъ что самое ощущеніе не существовало бы.

Итакъ единство познающаго субъекта есть необходимое условіе ощущенія, все равно разсматривать ли послѣднее какъ слагающееся изъ элементарныхъ (по времени) частей или какъ нѣчто способное къ безконечному уменьшенію по продолжительности. Разсмотримъ же теперь процессы группировки ощущеній, имѣющіе мѣсто въ человѣческой душѣ, для обнаруженія и въ нихъ необходимости единства логическаго субъекта, какъ ихъ условія. Группировка ощущеній во временный рядъ

можетъ быть раздѣлена на слѣдующіе виды: 1) непрерывное слѣдованіе одного и того же ощущенія, 2) прерывистое слѣдованіе одного и того же ощущенія; 3) непрерывное измѣненіе ощущенія по качеству; 4) прерывистое измѣненіе по качеству.

1) Непрерывное слѣдованіе одного и того же ощущенія состоитъ въ томъ, что ощущеніе продолжается періодъ времени на столько продолжительный, что мы можемъ явственно различать его части; такъ что оно не сливается для насъ въ одно настоящее. Въ этомъ случаѣ актъ ощущенія въ каждый моментъ состоитъ изъ воспоминанія прошедшаго и чувства настоящаго. Очевидно, что если воспоминаніе не сопровождалось признаніемъ тожжества бывшаго ощущенія съ настоящимъ, то рядъ ощущеній никакъ бы не былъ не только непрерывнымъ, но и вообще послѣдовательнымъ рядомъ; а былъ бы извѣстною суммою отрывочныхъ и безсвязныхъ ощущеній. Тожжество же прошедшихъ ощущеній съ настоящимъ подразумѣваетъ тожжество субъекта этихъ ощущеній, ибо иначе откуда оно можетъ произойти? одного *сходства* послѣдовательныхъ ощущеній для этого еще недостаточно, ибо, напр. въ разныхъ личностяхъ сходныя ощущенія отнюдь не сливаются въ тожжественныя. Итакъ единство субъекта познанія служитъ непремѣннымъ условіемъ непрерывной продолжительности ощущенія.

2) Прерывистое слѣдованіе ощущенія состоитъ въ томъ, что отдѣльные его моменты слѣдуютъ одинъ за другимъ не непосредственно, но отдѣлены промежутками времени, не занятаго *этимъ* ощущеніемъ. Такъ какъ въ прочихъ отношеніяхъ этотъ случай сходенъ

съ предыдущимъ, то о немъ можно сказать тоже самое.

3) Непрерывное измѣненіе ощущенія состоитъ въ постепенномъ его измѣненіи по качеству, при чемъ возможны два случая: a) ощущеніе измѣняется въ каждый моментъ времени, и b) измѣненіе совершается хотя и постепенно, но ощущеніе сохраняетъ качественное однообразіе въ теченіе явственнаго промежутка времени. Въ первомъ случаѣ элементы послѣдовательности ощущеній тѣ же, что и въ случаѣ слѣдованія одинаковыхъ ощущеній, за исключеніемъ одного — именно сходства ощущеній. Второй случай можно разсматривать, какъ соединеніе двухъ предыдущихъ. Такимъ образомъ непрерывное измѣненіе качества ощущеній служитъ отрицательнымъ доказательствомъ того, что несходство ощущеній обусловливаетъ единство воспринимающаго субъекта при смѣнѣ ихъ.

4) Четвертый случай относится къ третьему, какъ второй къ первому.

До сихъ поръ мы разсматривали единство субъекта восприятія, какъ условіе теченія ощущеній во времени. Разсмотримъ теперь это единство по отношенію къ одновременности ощущеній.

Мы назвали минимумомъ ощущенія во времени ощущеніе, которое все находится въ настоящемъ т. е. въ такомъ маломъ участкѣ времени, что онъ сливается для насъ въ единый нераздѣльный моментъ. Существуетъ ли такой минимумъ или нѣтъ—разрѣшеніе этого вопроса до насъ не касается, да и не важно для

насъ, ибо мы и при отсутствіи его можемъ вывести тоже самое относительно занимающаго насъ вопроса. Но кромѣ временнаго характера и степени напряженія (про качество мы не говоримъ) ощущеніе имѣетъ еще другой элементъ. Какое бы ощущеніе мы не взяли, мы найдемъ, что оно имѣетъ извѣстное протяженіе. Если предположить человѣка, совершенно лишеннаго представленія пространства, то и онъ конечно будетъ чувствовать разницу между ощущеніемъ, простирающимся на одну квадратную линію и ощущеніемъ, простирающимся на двѣ. Предположимъ теперь, что протяженіе ощущенія постепенно уменьшается; въ такомъ случаѣ и здѣсь возможны два предположенія: 1) ощущеніе имѣетъ минимумъ по пространству, перешедши который перестаетъ быть ощущеніемъ и 2) ощущеніе не имѣетъ минимума по пространству, но способно въ этомъ отношеніи къ безконечному уменьшенію. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ тоже, что и въ минимумѣ времени. Какъ минимумъ времени есть все же время и стало быть состоитъ изъ слѣдующихъ одна за другою частей, такъ и минимумъ пространства — все же пространство и стало быть представляетъ сосуществованіе частей одной подлѣ другой; тѣмъ не менѣе и здѣсь эти части сливаются въ абсолютное единство, въ точку; ибо иначе мы могли бы воспринимать еще меньшее пространство, а стало быть и минимумъ не былъ бы минимумомъ. Во второмъ случаѣ также имѣетъ мѣсто сказанное о времени. Потому единство познающаго субъекта служитъ настолько же первоначальнымъ условіемъ воспріятія пространственнаго, какъ и временнаго элемента ощущенія.

Точно также оно служитъ условіемъ и пространственной группировки ощущеній. Пространственная группировка имѣетъ мѣсто при одновременномъ воспріятіи нѣсколькихъ ощущеній, причемъ опять возможны случаи, аналогичные со случаями группировки ощущеній во времени, потому мы не будемъ приводить ихъ въ подробности. При этомъ каждая часть пространства, воспринимаемая отдѣльно отъ прочихъ по мѣсту, тѣмъ не менѣе сливается съ ними въ единствѣ познающей личности; да иначе не можетъ и быть, если потребно происхожденіе группы ощущеній; ибо при отсутствіи единства вмѣсто группы были бы единичныя ощущенія.

Итакъ уже самый процессъ ощущенія, какъ въ своей элементарной, такъ и въ сложной формѣ, требуетъ единства воспринимающаго субъекта, какъ своего необходимаго условія. Тоже самое имѣетъ мѣсто и при дальнѣйшемъ развитіи душевной жизни въ процессахъ воспоминанія и ассоціаціи или союза ощущеній.

Всякое временное слѣдованіе ощущеній подразумѣваетъ, что прежнія ощущенія не теряются немедленно изъ сознанія, но сохраняются и образуютъ въ нашемъ воспріятіи нѣкоторый непрерывный рядъ чувственныхъ состояній. Потому припоминаніе или воспроизведеніе бывшихъ ощущеній служитъ необходимымъ условіемъ временнаго теченія одного или болѣе ощущеній. Это воспроизведеніе имѣетъ мѣсто и не непосредственно послѣ ощущенія, но сообразно силѣ и частому повторенію ощущенія и послѣ болѣе или менѣе значительныхъ промежутковъ времени. Мы уже выше доказали, что

единство субъекта есть необходимое условіе такого припоминанія.

Но внутренній опытъ учитъ насъ, что это мысленное воспроизведеніе прежде бывшихъ ощущеній совершается не случайно, но по строго опредѣленнымъ законамъ, тщательное изученіе которыхъ справедливо считается важною заслугою современной психологіи. Именно, мы знаемъ, что воспроизведеніе прежнихъ ощущеній всегда происходитъ по поводу настоящихъ, имѣющихъ къ нимъ отношеніе по сходству, пространственному сосуществованію и взаимному слѣдованію; и что чѣмъ тѣснѣе это отношеніе, т. е. чѣмъ *чаще* мы воспринимали эти сходство, сосуществованіе и слѣдованіе, тѣмъ и воспроизведеніе наступаетъ неизбѣжнѣе. Эти замѣчательныя и въ общемъ ходѣ душевной жизни чрезвычайно важныя явленія называются явленіями ассоціаціи или союза ощущеній. Но признавая всю важность этихъ явленій, мы никакъ не можемъ согласиться съ эмпириками въ томъ, что союзомъ ощущеній можетъ быть объясненъ фактъ единства субъекта ощущеній или иначе, то тожжество нашей личности, которое находимъ мы въ смѣнѣ душевныхъ состояній. Напротивъ, это тожжество служитъ необходимымъ условіемъ всякой ассоціаціи, безъ котораго послѣдняя не могла бы и произойти. Дѣйствительно пусть извѣстный рядъ ощущеній *a*, *b*, *c*.... образуетъ вслѣдствіе частаго повторенія извѣстную группу по закону ассоціаціи; такъ что наступленіе одного изъ этихъ ощущеній даетъ поводъ къ мысленному воспроизведенію другихъ. Для этого требуется: во 1) чтобы рядъ былъ данъ; во 2) чтобы онъ повторялся настолько часто, чтобы стать

привычнымъ рядомъ, такъ что расторженіе его стало бы казаться невозможнымъ и потому появленіе одного изъ его членовъ неминуемо направляло бы нашу мысль къ другимъ. Что первое невозможно безъ первоначальнаго единства — мы знаемъ. Остается изслѣдовать возможно ли безъ него второе. Разберемъ же этотъ вопросъ по пунктамъ.

Во 1-хъ рядъ долженъ повторяться, т. е. совмѣстное воспріятіе ощущеній *a*, *b*. *c*...., имѣя мѣсто во второй, третій и т. д. разы признается нами постоянно тожжественнымъ. Но какъ одно ощущеніе не можетъ въ этомъ смыслѣ повторяться безъ тожжества воспринимающаго субъекта, такъ и цѣлый рядъ. Ибо, если *сходство* рядовъ есть условіе признанія ихъ тожжественности, то спрашивается, отчего же сходные ряды, имѣющіе мѣсто въ двухъ разныхъ личностяхъ не являются тожжественными; очевидно, не почему иному, какъ потому что тамъ *двѣ* личности, два субъекта познанія, а здѣсь одинъ. Слѣдовательно, единство субъекта есть условіе самаго повторенія ряду.

Во 2-хъ повторяющіеся ряды должны стать привычными рядами, т. е. раздѣленіе ихъ элементовъ должно сдѣлаться для нашей мысли затруднительнымъ и при извѣстной частости повторенія даже немыслимымъ. Какимъ образомъ единство субъекта вліяетъ въ этомъ случаѣ — мы увидимъ ниже, когда будемъ излагать ученіе о происхожденіи познанія. Изъ данныхъ же, приведенныхъ нами выше разрѣшеніе этого вопроса еще невозможно. Потому перейдемъ къ третьему пункту.

Въ 3-хъ появленіе одного или болѣе членовъ привычнаго ряда вызываетъ припоминаніе остальныхъ.

Здѣсь мы можемъ сослаться только на то, что сказали о припоминаніи вообще, ибо иначе пришлось бы повторять старое.

Итакъ условіемъ ассоціаціи въ томъ, по крайней мѣрѣ, что касается припоминанія прежнихъ ощущеній — служитъ единство субъекта; потому производить это единство изъ ассоціаціи было бы совершенно безполезно.

Изъ всего сказаннаго читатель видитъ, что мы расходимся съ эмпириками, поскольку они принимаютъ актъ ощущенія производящимъ единство воспринимающаго субъекта. Но не менѣе расходимся мы и съ идеалистами — не говорю уже съ крайними, но даже съ такими, которые подобно Канту отвергаютъ въ ощущеніи элементъ единства и признаютъ послѣднее лишь внѣшнимъ для нихъ, связующимъ началомъ. Ошибка Канта состояла именно въ томъ, что онъ рѣзко раздѣлилъ содержаніе познанія и объединяющую его дѣятельность разума; онъ упустилъ изъ виду, что содержаніе, будучи только множественнымъ обращается въ ничто, и не можетъ быть *дано* намъ, ибо данное есть или часть или цѣлое; часть безъ единства распадается на новыя части и т. д. до безконечности; цѣлое безъ единства не можетъ быть цѣлымъ; съ другой стороны объединяющія формы сами себѣ суть чистыя извлеченія, не имѣющія реальнаго бытія и существующія только вмѣстѣ съ содержаніемъ.

Потому всего вышеизложеннаго отнюдь не слѣдуетъ понимать такъ, что человѣческій духъ, возбужденный къ дѣятельности воспріятіями, облекаетъ эти воспріятія,

сами по себѣ чуждыя единства, въ единство самосознанія; но что единство присуще воспріятіямъ уже по ихъ природѣ, какъ условіе ихъ возможности, а то что называется самосознаніемъ есть уже продуктъ дальнѣйшаго психическаго развитія.

Это развитіе отъ ощущенія до самосознанія по нашему взгляду состоитъ въ слѣдующемъ. Возвратимся опять къ минимуму ощущенія во времени (или если не признавать таковаго, то къ весьма малому по времени ощущенію, которое можно приблизительно принять за элементарное). Минимумъ ощущенія представляетъ совершенное единство содержанія и воспринимающаго субъекта, такъ какъ субъектъ чувствуетъ себя въ немъ какъ одно съ самымъ качествомъ и другими аттрибутами ощущенія. Это всепроникающее тожжество субъекта и объекта въ актѣ элементарнаго ощущенія составляетъ такъ называемую *чувствительность*. Здѣсь нѣтъ различія содержанія и формы, постояннаго и измѣнчиваго, но все дано вмѣстѣ. Но по мѣрѣ того какъ процессъ ощущенія развивается по времени и пространству, ощущенія группируются, смѣняются и измѣняются, отношеніе субъекта къ объектамъ дѣлается иное: содержаніе ощущенія является непостояннымъ, временнымъ, текучимъ, а субъектъ всегда тожжественнымъ, пастоящимъ. Это чувство тожжества своего «*я*» въ сферѣ текучихъ, измѣнчивыхъ состояній, есть *сознаніе* въ тѣсномъ смыслѣ слова. Когда же это чувство тожжества или внутреннее чувство переходитъ въ представленіе постояннаго субъекта внутреннихъ состояній, какъ чего-то постоянно присутствующаго въ нихъ и тѣмъ не менѣе отличнаго отъ нихъ; иными словами, когда

постоянный субъектъ познанія принимаетъ характеръ объекта, представляетъ себя, — то въ этомъ представленіи состоитъ его *самосознаніе.* Изъ *этого* самосознанія, очевидно, нельзя вывести ничего касательно происхожденія познанія, ибо оно есть отнюдь не начало, а, напротивъ, результатъ душевной дѣятельности и можетъ быть произведено изъ ощущеній, если разумѣть послѣднія въ нашемъ смыслѣ.

Отъ смѣшенія этого самосознанія съ основнымъ единствомъ душевной жизни и происходили заблужденія идеализма. Резюмируя все сказанное, мы можемъ слѣдующимъ образомъ характеризовать отношеніе изложеннаго ученія къ противорѣчащимъ системамъ эмпиризма и идеализма. Вмѣстѣ съ эмпиризмомъ мы признаемъ ощущеніе началомъ и источникомъ всякаго познанія и отрицаемъ всякія природныя формы познающаго духа, а вмѣстѣ и самый духъ, поскольку онъ не ощущеніе и не продуктъ его. Вмѣстѣ съ идеализмомъ мы признаемъ коренное единство духовной дѣятельности, основное тожество субъекта познанія, какъ условіе всякой его дѣятельности; и называемъ его на низшей степени развитія — чувствительностью, на болѣе высокой — сознаніемъ, на высшей — самосознаніемъ. Сравнивая изложенное ученіе съ эмпиризмомъ и идеализмомъ, мы находимъ, что оно примиряетъ ихъ противорѣчія, и объясняетъ заблужденія какъ того, такъ и другого; съ другой стороны въ природѣ предмета ничто ему не противорѣчитъ и многое, напротивъ, подтверждаетъ его; а потому не видимъ препятствія признать его правильнымъ.

II. Объ условіяхъ мышленія.

Въ силу того обстоятельства, что ощущенія, а равно и группы ихъ не пропадаютъ безслѣдно, но могутъ при извѣстныхъ опредѣленныхъ условіяхъ мысленно воспроизводиться, возможно *мышленіе*, т. е. извѣстная цѣлесообразная обработка воспринятаго.

Терминъ «мышленіе» страдаетъ, какъ большая часть психологическихъ терминовъ нѣкоторою неопредѣленностью. Для избѣжанія послѣдней мы прежде всего считаемъ нужнымъ сказать, что обозначаемъ этимъ словомъ образованіе новыхъ умственныхъ комбинацій изъ данныхъ. Потому мышленіе отличается отъ воспріятія тѣмъ, что происхожденіе содержанія перваго можетъ быть объяснено, а втораго нѣтъ; напримѣръ, находя въ представленіи *лошади* извѣстаые признаки, мы можемъ открыть, откуда ихъ взяли, но въ воспріятіи лошади они только *даны* и далѣе объяснены быть не могутъ.

Прежде всего мы должны нѣсколько подробнѣе изложить процессы припоминанія и ассоціаціи по ихъ участію въ актахъ мышленія.

Припоминаніе составляетъ необходимое условіе всякаго душевнаго акта, который имѣетъ дѣло не только съ настоящимъ, но и съ прошедшимъ ощущеніемъ. Въ предыдущей главѣ мы видѣли, что условіемъ припоминанія служитъ необходимое единство логическаго субъ-

екта. Но есть, однако, нѣкоторая разница въ постоянномъ чувствѣ тожжества своей личности, сопровождающемъ всѣ наши душевные процессы, и въ воспроизведеніи извѣстнаго ощущенія съ признаніемъ его тожжества съ нѣкоторымъ прежде бывшимъ ощущеніемъ. Ибо первое чувство есть чувство общее, а второе частное; сколько отдѣльныхъ ощущеній извѣстнаго рода, столько и припоминаній. Потому въ актѣ припоминанія находимъ мы какъ бы ограниченіе сознанія своего тожжества извѣстнымъ ощущеніемъ, которое поэтому признается при воспроизведеніи тожжественнымъ съ таковымъ же прежнимъ ощущеніемъ, но отъ всѣхъ прочихъ отличается.

Причина такого различія заключается въ слѣдующемъ. Пусть человѣкъ послѣдовательно проходитъ извѣстный рядъ ощущеній a, b, c... Находясь въ состояніи ощущенія *a*, мы еще не различаемъ субъекта отъ объекта, единства личности отъ множества ея состояній, но воспринимаемъ нѣчто абсолютно единое. Переходя затѣмъ къ ощущенію *b* и припоминая ощущеніе *a*, мы припоминаемъ и то единство воспріятія, которое его сопровождало. Но тѣмъ временемъ въ области нашего сознанія находятся не одно, а два ощущенія: настоящее *b* и прошедшее *a*. Единство нашей личности уже не чувствуется нераздѣльно по отношенію къ каждому изъ нихъ, но вмѣстѣ, какъ нѣчто пребывающее въ нихъ. Такимъ образомъ въ этомъ состояніи духа онъ во 1-хъ чувствуетъ свое единство и во 2-хъ, припоминая единство прошлыхъ ощущеній, не можетъ, однако, чувствовать его, а только силится мысленно воспроизвести его; но такъ воспроизведеніе его состояло бы въ возвраще-

нія къ нему, чего духъ сдѣлать не можетъ, то это единство онъ уже разсматриваетъ, какъ нѣчто чуждое чувственному, настоящему единству. Онъ отдѣляетъ его отъ себя и воображаетъ, какъ нѣкоторый самостоятельный центръ, около котораго сгруппирована качественная сторона ощущенія. Такое, воспроизведенное дѣйствіемъ воспоминаніе и противопоставленное духомъ себѣ, какъ нѣчто внѣшнее, ощущеніе называется *представленіемъ* (по скольку оно касается одного ощущенія — простымъ). Представленіе, организовавшись такимъ образомъ, можетъ уже безпрепятственно воспроизводиться мысленно неопредѣленное число разъ. Каждая временно воспринимая группа ощущеній непремѣнно вмѣстѣ съ ощущеніями состоитъ и изъ представленій.

Дѣйствіемъ припоминанія производятся, какъ извѣстно, не одни отдѣльныя ощущенія, но и цѣлыя группы ихъ. Такая группа, при воспроизведеніи представитъ уже не простое, а сложное представленіе. При этомъ происходитъ тоже, что и при воспроизведеніи отдѣльнаго ощущенія: припоминая группу a, b, c... мы припоминаемъ и то единство сознанія, которое сопровождало ее и точно также, силясь воспроизвести его, полагаемъ его, какъ нѣчто связующее отдѣльныя представленія въ одно цѣлое, такъ что сложное представленіе является не суммою, но нѣкоторымъ единствомъ простыхъ.

Если бы группы ощущеній не представляли никакого постоянства, то и сложныя представленія не обладали бы никакой устойчивостью, но смѣнялись бы и видоизмѣнялись, какъ случайные призраки. Но такъ какъ замѣчается единообразіе въ группахъ ощущеній, т. е.

одна и таже группа появляется нѣсколько разъ, а иногда почти безотлучно присутствуетъ, то явленія припоминанія нѣсколько измѣняются; къ прочимъ признакамъ, характеризующимъ группу, присоединяется, новый, именно признакъ бо́льшаго или меньшаго постоянства ея, т. е. мы припоминаемъ ее, какъ обладающую извѣстною устойчивостью, какъ до той или другой степени нераздѣльную. Когда извѣстная группа представленій пріобрѣла такой характеръ, тогда признакъ единства, который мы воображаемъ въ немъ, получаетъ фактическое подтвержденіе: именно каждый членъ группы представляется связаннымъ съ прочими, и, при извѣстной степени постоянства группы, связаннымъ нераздѣльно. Въ этомъ случаѣ единство сложнаго представленія уже не мыслится нами, какъ нѣкоторый центръ, отдѣльный отъ каждаго члена группы, но какъ нѣкоторое связующее начало, имманентное самой группѣ, такъ что каждый членъ есть одинаково центръ для всей группы, отъ котораго идутъ связующія нити ко всѣмъ прочимъ. (Или иными словами — единство представленія отъ повторенія усиливается въ той или другой степени). Тогда каждый членъ группы является, какъ бы представителемъ всей ея, такъ что отдѣленіе его отъ прочихъ трудно, а иногда и совсѣмъ невозможно. Въ такомъ случаѣ, какъ доказываетъ психологическій опытъ, появленіе въ сознаніи одной части представленій группы, а иногда и одного представленія, способно вызвать припоминаніе другихъ. Въ этомъ явленіи состоитъ ассоціація представленій, значеніе которой въ общемъ строѣ психической жизни чрезвычайно важно. Благодаря ей постоянныя группы представленій

воспроизводятся въ нашемъ сознанiи цѣликомъ или въ существенныхъ чертахъ по поводу появленiя отдѣльныхъ ихъ членовъ, и такимъ образомъ, содержанiе мышленiя само прiобрѣтаетъ постоянство и становится важнѣйшимъ дальнѣйшее его развитiе.

Явленiя ассоцiацiи представленiй объясняются двояко — физiологически и метафизически. Физiологическое объясненiе принадлежитъ Давиду Гертли (Hartley) и въ настоящее время снова поддерживается нѣкоторыми изъ главныхъ представителей эмпирической школы. Сущность этого объясненiя состоитъ въ предположенiи, что каждое ощущенiе оставляетъ извѣстный слѣдъ въ мозгу, сохраняющiйся болѣе или менѣе долгое время, слѣдъ, который можетъ по извѣстному поводу вызываться въ сознанiи. Эта теорiя весьма правдоподобна, но для принятiя ея намъ слѣдуетъ стать на точку зрѣнiя, на которую мы *пока* не имѣемъ права становиться; именно признать мышленiе связаннымъ съ тѣлеснымъ органомъ, между тѣмъ, какъ слѣдуетъ еще доказать, что матерiя есть вообще что либо большее, чѣмъ представленiе нашего мышленiя.

Метафизическое объясненiе основано на признанiи существованiя души, какъ нѣкоторой реальности, которая при извѣстныхъ условiяхъ приходитъ въ сознанiе. Поэтому въ душѣ скрыто многое, способное обнаружиться при извѣстныхъ поводахъ; между прочимъ, и тѣ ощущенiя, которыя она нѣкогда чувствовала и потомъ, повидимому, утратила. Но это объясненiе также основано на предположенiи, котораго мы покуда не имѣемъ права дѣлать, именно на предположенiи возможности

допустить не только существованіе сущностей, но и заключенія о какихъ либо свойствахъ ихъ.

Потому мы считаемъ наиболѣе благоразумнымъ оставить покуда явленія ассоціаціи безъ всякаго объясненія. Нѣтъ спора, что фактъ возобновленія цѣлой группы представленій по поводу одного изъ нихъ заслуживаетъ удивленія; но мы не видимъ, почему менѣе удивительно существованіе и постоянныхъ группъ ощущеній. Если послѣдній фактъ позволительно признавать, какъ конечное данное, то не видно, почему нельзя отнестись такимъ же образомъ и къ первому. Очевидно только одно,—что безъ логическаго тожжества субъекта этотъ фактъ не имѣлъ бы мѣста: ибо единство группы представленій въ основаніи своемъ вполнѣ обусловлено этимъ тожжествомъ.

Сложныя представленія, какъ доказываетъ опытъ, опять способны вступить между собою въ болѣе или менѣе нераздѣльный союзъ по тѣмъ же самымъ законамъ. И такимъ образомъ большая часть образовъ человѣческаго духа находится въ нашемъ мышленіи въ закономѣрной связи и за появленіемъ однихъ неизбѣжно слѣдуетъ появленіе другихъ.

Тѣ же представленія, которыя почему либо не образовали союза съ другими, или образовали союзъ весьма слабый, или хотя и сильный но съ представленіями, имѣющими мало шансовъ на повтореніе, воспроизводятся рѣдко, случайно и рискуютъ совсѣмъ исчезнуть изъ сознанія. Впрочемъ, иногда черезъ чрезвычайно долгое время внезапно появляется, повидимому, забытое представленіе и часто съ большою силою; что доказываетъ чрезвычайную стойкость ассоціаціонныхъ группъ и въ

тоже время трудность во многихъ случаяхъ прослѣдить ихъ. Такимъ образомъ, явленія забвенія не представляютъ противоположности явленіямъ ассоціаціи, но зависятъ отъ тѣхъ же законовъ.

Явленія ассоціаціи, разсмотрѣнныя до сихъ поръ, представляли случаи союза представленій въ пространственно-временныя группы. Но кромѣ слѣдованія и сосуществованія есть третья причина ассоціаціи, именно сходство. Извѣстное представленіе вызываетъ въ нашей мысли припоминаніе сходныхъ съ нимъ ощущеній или группъ ихъ. Такимъ образомъ развивается представленіе уже не постоянныхъ группъ представленій, но *постоянныхъ признаковъ* въ различныхъ группахъ представленій. Эти представленія сходныхъ чертъ въ разныхъ представленіяхъ называются *понятіями*, а самое образованіе ихъ актомъ отвлеченія или абстракціи. Съ пріобрѣтеніемъ понятій процессъ мышленія дѣлаетъ важный шагъ впередъ. Понятіе представляетъ ту выгоду, что имѣетъ общій характеръ, т. е. воспроизведеніе его въ умѣ вызываетъ по ассоціаціи неопредѣленный рядъ группъ представленій; и, потому, закрѣпивъ понятіе словеснымъ знакомъ, мы однимъ словомъ выражаемъ множество представленій. Потому понятіе есть органъ упрощенія и сокращенія мышленія. Кромѣ того, понятіе классифицируетъ и приводитъ въ порядокъ представленія по ихъ большему или меньшему сходству въ томъ или другомъ отношеніи и устанавливаетъ такимъ образомъ извѣстную умственную схему, въ которою съ одной стороны включается всякое новое представленіе, но которая и съ своей стороны можетъ измѣняться сообразно вновь открываемымъ признакамъ.

Итакъ понятіе по справедливости должно считаться продуктомъ ассоціаціи, а отнюдь не нѣкоторою готовою формою, въ которую укладывается чувственное содержаніе познанія. Понятіе обще, но не въ смыслѣ нѣкотораго вмѣстилища представленій, а въ томъ смыслѣ, что посредствомъ него воспроизводятся разомъ многія представленія; согласно Канту понятіе можно назвать *посредственнымъ представленіемъ*, т. е. представленіемъ представленія подъ однимъ изъ его признаковъ.

Изъ сказаннаго видно, что слѣдуетъ разумѣть подъ *содержаніемъ* и *объемомъ* понятіе. Понятіе есть представленіе признака, общаго многимъ представленіямъ; потому оно можетъ быть или простымъ представленіемъ или болѣе или менѣе сложною группою ихъ. Простыя представленія, входящія въ составъ понятія составляютъ его содержаніе. Съ другой стороны понятіе вызываетъ по ассоціаціи рядъ представленій; количество ихъ составляетъ его объемъ. Напримѣръ въ понятіи *матеріи* протяженіе, непроницаемость и пр. составляютъ содержаніе; металлы, земли, горы и прочіе предметы ассоціируемые этимъ понятіемъ выражаютъ его объектъ. Отношеніе объема къ содержанію обыкновенно бываетъ обратное, такъ что понятія наибольшаго объема наиболѣе бѣдны содержаніемъ и наоборотъ. Но вполнѣ лишиться содержанія и стало быть совершенно разорвать связь съ воспріятіями понятіе, оставаясь понятіемъ, не можетъ. Основное правило всякой здравой современной философіи состоитъ въ томъ что понятіе никогда не можетъ выступать изъ области воспріятій, Да и самая возможность понятія безъ содержанія была бы немыслима, если бы къ понятію не примѣшивался

уже вышеупомянутый элементъ—словесный знакъ. Понятіе есть представленіе ряда представленій подъ нѣкоторымъ общимъ ихъ признакомъ. Но дѣло въ томъ, что этотъ признакъ, хотя общій, въ актѣ представленія всегда данъ какъ частный; потому, во избѣжаніе, при воспроизведеніи этого признака, постоянно помнить его общій характеръ, человѣкъ закрѣпляетъ его названіемъ, которое въ силу привычки также точно способно вызвать ассоціацію представленій. Привыкнувъ къ названіямъ, человѣкъ уже и мыслитъ посредствомъ ихъ, даже не трудясь въ каждомъ данномъ случаѣ вызывать ту ассоціацію представленій, которая связана съ ними. Поэтому достаточно небольшой небрежности мышленія для того чтобы названіямъ придать болѣе значенія, чѣмъ слѣдуетъ: достаточно для этого упустить изъ виду содержаніе представленій, которыя они ассоціируютъ. А при этой небрежности легко происходитъ слѣдующее. Достигнувъ наиболѣе отвлеченныхъ, объемистыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ мало-содержательныхъ понятій и мысля ихъ посредствомъ словъ, человѣкъ легко можетъ упустить изъ виду и ихъ остальное содержаніе, тѣмъ болѣе, что оно и рисуется ему въ очеркахъ очень блѣдныхъ и неопредѣленныхъ, напр. въ понятіяхъ бытія, причинности, количества. Тогда остается одинъ словесный знакъ безъ всякаго предметнаго значенія и мышленіе становится мышленіемъ не представленій, а словъ, т. е. лишается содержанія. Примѣры подобнаго злоупотребленія намъ встрѣтятся ниже.

Всѣ разобранные нами процессы опираются на ассоціацію и состоятъ въ основаніи своемъ въ соединеніи представленій по законамъ сходства, сосуществованія и

послѣдовательности (съ тѣмъ вмѣстѣ конечно идетъ и разъединеніе ихъ какъ слѣдствіе соединенія). Но уже на весьма ранней степени развитія этотъ чисто инстинктивный процессъ мышленія усложняется участіемъ воли, обращающей его въ цѣлесообразную познавательную дѣятельность. Наиболѣе общія понятія уже являются впрочемъ готовыми въ самомъ началѣ познавательной дѣятельности, почему ихъ часто и признавали врожденными. Объясненію ихъ происхожденія будетъ посвященъ слѣдующій параграфъ

III. О происхожденіи общихъ понятій

Подъ именемъ «общихъ понятій» мы разумѣемъ понятія признаковъ общихъ всѣмъ представленіямъ и которыя поэтому могутъ развиться наиболѣе рано, такъ какъ всякаго матерьяла достаточно для ихъ образованія.

Понятія пространства, времени и движенія. Кантъ призналъ пространство и время первоначальными представленіями, а движеніе ихъ синтезомъ. Но мнѣніе это вообще не удержалось и въ настоящее время всѣ эмпирики и нѣкоторые идеалисты считаютъ движеніе первоначально даннымъ, а пространство и время его продуктами. Со взглядами эмпириковъ и Тренделенбурга на этотъ предметъ читатель уже знакомъ и потому нѣтъ надобности излагать ихъ снова.

Какъ философы, принимающіе первоначальность воспріятій пространства и времени, такъ и тѣ, которые усвоиваютъ эту первоначальность движенію, правы въ

извѣстномъ смыслѣ. Всякое ощущеніе, какъ мы уже видѣли выше, имѣетъ пространственный и временный характеръ. Врядъ ли кто сталъ бы отрицать, что, даже при отсутствіи мышечнаго ощущенія, человѣкъ не могъ бы различить разницы между ощущеніемъ въ два квадратныхъ фута и въ одинъ.

Сами эмпирики признаютъ, что, напримѣръ, воспріятіе цвѣта, даже въ томъ случаѣ, если бы глазъ былъ неподвиженъ, имѣло бы пространственный характеръ, но только крайне неопредѣленный. Что же касается до временнаго характера всякаго ощущенія, то его, сколько извѣстно, никто никогда не отрицалъ.

Но, допуская первоначальность пространственныхъ и временныхъ свойствъ въ нашихъ ощущеніяхъ, мы, тѣмъ не менѣе, никакъ не утверждаемъ, чтобы понятіе движенія возникало лишь изъ синтеза понятій пространства и времени; напротивъ, мы полагаемъ, что движеніе *дано намъ въ актѣ воспріятія вмѣстѣ съ пространствомъ и временемъ какъ ихъ первоначальное единство*. Доказать сказанное можно по нашему мнѣнію отрицательнымъ и положительнымъ образомъ.

Если движеніе нестоль же первоначально какъ пространство и время то одно изъ двухъ: или движеніе можетъ быть произведено изъ синтеза пространственныхъ частицъ и временныхъ моментовъ, или же пространство и время могутъ быть произведены изъ движенія.

Первое предположеніе опровергается весьма легко. Пусть пространственныя частицы находятся въ покоѣ впродолженіе извѣстнаго времени. Что должно привзойд-

ти къ нимъ, чтобы они явились намъ въ движеніи. Ничто иное, кромѣ измѣненія въ расположеніи. Но измѣненіе въ расположеніи есть только перефразировка слова движеніе. Стало быть движеніе не можетъ быть выведено изъ покойнаго положенія пространственныхъ частицъ и потому есть первоначальный фактъ.

Но равнымъ образомъ и изъ движенія нельзя произвести пространства и времени, на основаніяхъ, изложенныхъ выше.

Потому возможно только одно—именно, что движеніе есть столь же первоначальное свойство воспріятія, какъ пространство и время. Извѣстная система ощущеній, данная въ пространствѣ и времени, непремѣнно дана и въ движеніи; ибо иного способа объединенія пространства и времени, кромѣ движенія, мы не знаемъ. Предположимъ даже случай абсолютной неизмѣнности какъ самыхъ ощущеній, такъ и ихъ отношеній—во всякомъ случаѣ будетъ субъективный измѣнчивый элементъ — послѣдовательный переходъ сознанія отъ одной части группы къ другой, безъ котораго воспріятіе всей группы невозможно. Даже, если допустить, что ощущеніе доведено до минимума по пространству и времени—то и въ этомъ случаѣ дано движеніе, именно въ самой элементарной формѣ соотвѣтственно элементарному характеру самаго ощущенія. Когда ощущеніе образуетъ представленіе, то вмѣстѣ съ пространствомъ и временемъ въ составъ представленія всегда входитъ движеніе. Въ случаѣ простаго представленія мысленное движеніе есть средство, посредствомъ котораго мы помѣщаемъ представленіе въ полѣ нашего сознанія, да и само представленіе является не только чѣмъ то дан-

нымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ чѣмъ то колеблящимся, движущимся. Въ случаѣ сложнаго представленія опять мы обрисовываемъ его части посредствомъ мысленнаго движенія, строя сначала какъ бы общій контуръ образа, а затѣмъ прибавляя къ нему подробности. Наконецъ посредствомъ движенія изъ первоначальныхъ элементовъ пространства мы образуемъ представленіе общаго пространства какъ вмѣстилища вещей, фигуры и разстоянія.

Посмотримъ теперь, какъ связать понятіе движенія, какъ нѣкотораго единства пространства и времени съ основнымъ закономъ единства въ многообразіи, которому повинуется наша мысль. На степени чувствительности нѣтъ еще никакой разницы субъекта и объекта, но оба даны вмѣстѣ. Лишь съ появленіемъ сознанія, а съ нимъ вмѣстѣ представленія появляется представленія внѣшняго отъ сознанія единства въ предметахъ познанія и вмѣстѣ сознаніе или чувство нашего собственнаго единства. Этотъ моментъ душевной жизни служитъ моментомъ и появленія представленій пространства и времени. Мы уже сознаемъ тогда *особо* нѣчто въ 1-хъ внѣшнее, во 2-хъ протяженное и временное, а стало быть и подвижное. Въ представленіи дано тоже единство въ многообразіи, какъ и въ ощущеніи, но сознаваемыя нами какъ отдѣльныя отъ насъ; потому долженъ быть данъ и способъ, посредствомъ котораго разнообразіе сливается въ единство и единство разбивается на разнообразіе: этотъ способъ и есть движеніе. Въ движеніи даны дѣйствительно и элементъ единства и элементъ множества. Ибо движеніе при продолженіи своемъ не перестаетъ быть тѣмъ же самымъ

движеніемъ, а съ другой стороны, если бы оно было только тоже самое, безъ измѣненія, то оно не было бы движеніемъ.

Итакъ образъ движенія есть ничто иное, какъ представленіе способа объединенія пространственнаго и временнаго разнообразія. Въ понятіи движенія содержаніе составляютъ понятія пространства и времени и то объединяющее начало, которое связуетъ ихъ. Это начало очевидно есть ничто иное, какъ объективированное единство—многообразіе нашего мыслительнаго процесса, посредствомъ котораго въ нашемъ актѣ познанія связывается разнообразіе содержанія съ единствомъ логическаго субъекта. Иными словами—движеніе есть ничто иное какъ образъ дѣятельности нашего единаго и вмѣстѣ многообразнаго духа, съ тою разницею, что элементъ единства полагается въ немъ, какъ нѣчто внѣшнее и чуждое намъ.

Качество. Качественный элементъ ощущеній столь же первоначаленъ, какъ и ихъ пространственно-временный элементъ; ибо понятно, что не изъ пространства, ни изъ времени, ни изъ движенія нельзя произвести специфическихъ свойствъ красноты, тепла или вкуса. Тѣмъ не менѣе, разъ даны эти специфическія свойства, то построеніе всякаго сложнаго качественнаго образа возможно лишь путемъ движенія. Причина этому слѣдующая. Мы видѣли, что, хотя пространство и время не могутъ быть произведены изъ движенія, тѣмъ не менѣе всякое построеніе сложныхъ пространственно-временныхъ образовъ возможно лишь посредствомъ движенія. Качество неразрывно связано съ пространствомъ и временемъ; потому и всякій сложный качественный

образъ есть только пространственно-временное измѣненіе элементарнаго образа, которое можетъ происходить лишь путемъ движенія.

Предположимъ теперь, что въ насъ вызывается нѣкоторое представленіе. Мы знаемъ уже, что какъ самый способъ помѣщенія его въ сферѣ сознанія, такъ и группировка его частей состоитъ въ движеніи, и именно въ движеніи качественныхъ частей. Возьмемъ способъ образованія довольно простаго представленія, напр. представленія краснаго цвѣта, которое собственно правильнѣе назвать представленіемъ красной поверхности. Обращаемся къ внутреннему опыту всѣхъ людей и спрашиваемъ, какъ происходитъ въ нихъ это представленіе, если не путемъ мысленнаго движенія, которое какъ бы выдвигаетъ красный образъ передъ нашимъ мысленнымъ взоромъ, да и самый этотъ образъ отнюдь не покоенъ, но безпрерывно колеблется и измѣняется. Движеніе не исчерпываетъ здѣсь самаго свойства красноты, но оно вполнѣ исчерпываетъ способъ образованія *краснаго представленія*.

Именно потому, что движеніе служитъ необходимымъ условіемъ образованія качественнаго представленія, степень напряженія послѣдняго вообще тѣмъ сильнѣе, чѣмъ актъ его ощущенія тѣснѣе ассоціированъ съ ощущеніемъ движенія. Извѣстно, что далеко не всѣ ощущенія слагаются въ опредѣленные образы, именно потому, что не всѣ вызываютъ опредѣленное слѣдованіе мышечныхъ ощущеній (воспріятій движенія) и стало быть не всѣ имѣютъ, такъ сказать, опредѣленную фигуру. Первенство въ этомъ отношеніи принадлежитъ воспріятіямъ глаза, который на каждое раздраженіе

реагируетъ опредѣленнымъ движеніемъ глазныхъ мышцъ; ниже стоятъ осязаніе прикосновенія и еще ниже слухъ, вкусъ, обоняніе, ощущеніе теплоты и другія органическія воспріятія. Потому то представленія цвѣта и твердости у насъ отчетливѣе прочихъ; а изъ остальныхъ представленій нѣкоторыя такъ опредѣленны и неясны, что ихъ даже трудно уловить. Нѣтъ никакого труда представить себѣ цвѣтъ или осязаніе прикосновенія; но звукъ, вкусъ, обоняніе, теплота производятся припоминаніемъ крайне слабо.

Понятіе *количества* входитъ какъ общій признакъ и въ понятіе качества и въ понятіе пространства, времени и движенія. Оно выражаетъ свойство всего даннаго въ нашемъ мышленіи быть однимъ или многимъ, единицею или собраніемъ единицъ. Въ частномъ случаѣ, какъ то или другое собраніе единицъ, возникшее во времени путемъ послѣдовательнаго прибавленія одной единицы къ другой, оно называется *числомъ*. Число, какъ справедливо утверждаетъ Тренделенбургъ, требуетъ для своего происхожденія мысленнаго движенія, хотя, прибавимъ отъ себя, количественный элементъ числа, т. е. именно его *величина*, никакъ неможетъ свестись на движеніе. Образованіе числа требуетъ ряда повторенныхъ отрывочныхъ мысленныхъ движеній, т. е. той дѣятельности, которая въ просторѣчіи называется счетомъ.

Понятія бытія и причинности. Самыя общія понятія, къ которымъ приходитъ человѣкъ — есть понятія о постоянствѣ и непостоянствѣ. Все данное, какъ таковое постоянно — имѣетъ *бытіе;* и какъ смѣняющееся другимъ даннымъ непостоянно, терпитъ *измѣне-*

ніе. Намъ извѣстно, что предметы нашего мышленія вмѣстѣ постоянны и непостоянны, иначе имѣютъ *измѣнчивое бытіе;* что верховный законъ нашей душевной жизни состоитъ въ единствѣ субъекта при разнообразіи содержанія; наконецъ, что это единство имѣетъ или характеръ субъективный, какъ чувство тожжества, связывающее разнообразныя состоянія одной и той же личности, или объективный, по скольку оно, какъ предметъ припоминанія предполагается въ нашихъ представленіяхъ, какъ ихъ объединяющее начало.—Потому мы не уклонимся отъ истины, если признаемъ, что понятіе бытія отвлекается отъ единства, а понятіе измѣненія отъ разнообразія нашихъ предметовъ познанія, а что понятіе причинностя есть ихъ единство, какъ движеніе есть единство пространства и времени.

Отсюда вытекаетъ объясненіе *относительности* этихъ понятій. Бытіе мыслимо лишь въ отношеніи къ измѣненію и наоборотъ, или иначе: бытіе есть только бытіе пространственныхъ, временныхъ, качественныхъ и количественныхъ элементовъ, смѣняющихся въ нашемъ сознаніи, и съ другой стороны смѣна ихъ непремѣнно предполагаетъ бытіе объединяющаго логическаго субъекта. Иное бытіе и иное измѣненіе, касающееся какихъ либо *ноуменовъ* немыслимо, хотя мыслимъ путь, которымъ человѣкъ приходитъ къ ложному понятію ноуменовъ.

Ноуменъ есть предполагаемый внѣчувственный предметъ, лежащій въ основѣ нашихъ чувственныхъ воспріятій, какъ нѣчто абсолютно-внѣшнее и недоступное нашему познанію. Понятіе такого предмета развивается весьма легко. Мы разумѣемъ подъ бытіемъ то объеди-

няющее начало, которое связываетъ многообразіе чувственнаго держанія. Это объединяющее начало въ основаніи своемъ есть ничто иное, какъ единство нашего «я». Но достаточно упустить изъ виду это происхожденіе понятія и предметомъ его явится нѣчто внѣшнее, находящееся какъ самостоятельный центръ въ сферѣ самого предмета, какъ его сущность. Надѣлить эту сущность чувственными признаками мы не можемъ, потому что она при этомъ опять теряетъ свое единство и распадается на разнообразные элементы. Поэтому необходимо приписать ей сверхъ-чувственный характеръ, характеръ мыслимаго предмета, ноумена. Но явна та погрѣшимость, которую дѣлаетъ человѣческое мышленіе при этомъ предположеніи. Упустивъ изъ виду предметный, реальный характеръ термина «единство» оно лишаетъ его и всякаго значенія, обращаетъ въ *пустое слово*, а науку въ игру словами. Потому то всякое ученіе, допускающее ноумены, въ концѣ концовъ оказывается противорѣчащимъ себѣ: утверждая, что оно знаетъ только о явленіяхъ оно въ тоже время говоритъ и о вещахъ въ себѣ и не можетъ дать отчета, какъ же эти вещи въ себѣ, будучи непознаваемы, могутъ, однако, войдти въ сферу познанія.

Противорѣчія въ нашихъ основныхъ понятіяхъ и разрѣшеніе ихъ. Понятія измѣненія и бытія суть наиболѣе общія изъ понятій, доступныхъ для человѣка. Никакое дальнѣйшее обобщеніе ихъ уже невозможно. Потому, если разсматривать понятія, какъ принципы умозаключенія, то нужно согласиться, что верховныхъ принциповъ не одинъ, а два. Отсюда ясна и невозможность построенія философіи изъ единаго принци-

па. Иное дѣло построеніе ея *подъ руководствомъ* единаго принципа, разсматриваемаго, какъ логическое правило. Но этимъ принципомъ, очевидно, не можетъ служить ни понятіе бытія, ни понятіе измѣненія, а простое правило: не выходи изъ предѣловъ возможности опыта.

Но при двойственности этихъ принциповъ, они, тѣмъ не менѣе, даны совмѣстно въ понятіяхъ измѣнчиваго количества, причинности, движенія, а черезъ послѣднее и въ понятіяхъ пространства, времени и качества, по скольку послѣднія мыслятся произведенными посредствомъ движенія. Потому всѣ эти понятія заключаютъ въ себѣ принципы двоякаго рода умозаключеній, противорѣчащихъ между собою.

1) *Понятіе количества.* а) Умозаключеніе по принципу *бытія.* Количество есть составъ цѣлаго изъ частей. Части эти опять составлены изъ частей и т. д. Элементарная часть количества или первоначально данное въ немъ есть единица. Эта единица уже не можетъ вновь состоять изъ частей, ибо иначе она не была бы первоначально дана, и вообще не было бы ничего первоначально даннаго и ничего, стало быть, имѣющаго бытіе. Потому существуютъ элементарныя части количества.

b) Умозаключеніе по принципу *измѣненія.* Количество измѣняется, уменьшаясь или увеличиваясь. Измѣненіе это непрерывно, ибо будь нѣкоторое неизмѣнное количество, оно не имѣло бы кореннаго количественнаго признака, потому и единица способна къ непрерывному уменьшенію, а сумма единицъ къ непрерывному увеличенію. Потому въ количествѣ нѣтъ ничего первоначаль-

но даннаго и ничего даннаго окончательно и элементарныхъ частей не существуетъ.

2) *Понятіе причинности.* а) Умозаключеніе по принципу *бытія.* Причинное слѣдованіе состоитъ изъ ряда причинъ и слѣдствій. Для того, чтобы послѣднія имѣли бытіе, они должны быть неизмѣнны. Потому причинное слѣдованіе можно разсматривать, какъ временное слѣдованіе самихъ по себѣ неизмѣнныхъ данныхъ.

b) Умозаключеніе по принципу *измѣненія.* Причинный рядъ состоитъ изъ взаимно переходящихъ одно въ другое, и потому непрерывно измѣняющихся состояній. Потому связь причины со слѣдствіемъ не допускаетъ въ своемъ составѣ ничего неизмѣнно даннаго, но одинъ непрерывный переходъ.

3) *Понятіе движенія.* а) *Умозаключенніе по принципу бытія.* Движеніе есть измѣненіе пространственныхъ отношеній во времени. Если бы ни одно изъ первыхъ не сохранялось нѣкоторое время, движенія бы занимали одинъ моментъ и не различались бы по времени. Потому въ теченіе движенія, каждое пространственное отношеніе должно сохраняться извѣстное время. Потому движеніе можетъ считаться рядомъ покоящихся состояній.

b) Умозаключеніе по принципу *измѣненія.* Движеніе, какъ измѣненіе пространственныхъ отношеній во времени состоитъ въ томъ, что въ каждый послѣдующій моментъ пространственное отношеніе иное, чѣмъ въ предыдущій. Потому никакія покоящіяся пространственныя части въ движеніи немыслимы. Различіе же въ ско-

*

рости состоитъ въ томъ, что для измѣненія извѣстнаго пространственнаго отношенія потребно то или другое время.

Разрѣшеніе противорѣчій въ основныхъ понятіяхъ бытія и измѣненія невозможно, какъ мы видѣли по самому свойству этихъ понятій. Разрѣшеніе же противорѣчій въ частныхъ основныхъ понятіяхъ достигается двумя способами: эмпирическимъ и математическимъ.

а) Эмпирическій способъ разрѣшенія противорѣчій состоитъ въ обращеніи къ первоначальнымъ источникамъ нашихъ понятій — ощущеніямъ. Достовѣрно, что какія бы противорѣчія ни были въ первыхъ — въ послѣднихъ они примирены въ самомъ актѣ воспріятія, доказывающемъ, что единство и многообразіе, постоянство и измѣненіе всегда даны вмѣстѣ въ нераздѣльномъ союзѣ и немыслимы одно безъ другого; что съ другой стороны никакого верховнаго понятія, связующаго ихъ не можетъ быть, ибо для него нѣтъ источника въ ощущеніяхъ, а потому и исканіе его есть напрасная трата труда и времени. Этотъ способъ разрѣшенія противорѣчій можетъ быть названъ популярнымъ или способомъ здраваго смысла.

b) Математическій способъ разрѣшенія противорѣчій состоитъ въ ученіи о безконечныхъ величинахъ. Понятіе о безконечной величинѣ есть понятіе о величинѣ большей или меньшей всякой данной величины, или, иначе, понятіе о предѣлѣ, до котораго можетъ достигнуть величина при неопредѣленно большомъ увеличеніи или уменьшеніи. Безконечная величина, какъ предѣлъ, *дана* или имѣетъ *бытіе;* но, какъ нѣчто, постоянно

отодвигаемое далѣе при мысленномъ увеличеніи или уменьшеніи количества, *измѣнчива*. Потому, какъ соединяющая въ себѣ признаки бытія и измѣненія, она можетъ служить для разрѣшенія противорѣчій слѣдующимъ образомъ:

1) Элементы *количества* вмѣстѣ постоянны и перемѣнны, а равно и цѣлое количество. Потому необходимо мыслить элементы количества безконечно малыми, а цѣлое—безконечно большимъ собраніемъ ихъ.

2) Причинное слѣдованіе состоитъ изъ элементовъ вмѣстѣ постоянныхъ и перемѣнныхъ, стало быть представляетъ рядъ безконечно малыхъ измѣненій или безконечно малыхъ постоянствъ; какъ *цѣлое* причинный рядъ есть единство, достигаемое безконечно большимъ сочетаніемъ отдѣльныхъ моментовъ.

3) Движеніе также можетъ быть мыслимо, какъ безконечно большой рядъ безконечно малыхъ измѣненій и вмѣстѣ покойныхъ состояній.

Не трудно видѣть, что оба способа разрѣшенія противорѣчій, въ сущности одинаковы. Ибо элементъ ощущенія не можетъ быть мыслимъ иначе, какъ безконечно-малою, а совокупность ихъ, какъ безконечно-большою величиною. Потому то исчисленіе безконечно-малымъ не можетъ считаться искуственною выдумкою, но глубоко коренится въ природѣ человѣческаго познанія и есть не болѣе, какъ символизированный внутренній опытъ.

IV. ДУХЪ И ВНѢШНІЙ МІРЪ.

Несомнѣнно, что я обладаю понятіемъ о мнѣ самомъ, какъ о нѣкоторомъ единствѣ внѣшнихъ явленій. Прежде всего опредѣлимъ истинный смыслъ терминовъ «внутренній» и «внѣшній». Обращаясь къ источникамъ нашихъ понятій, мы находимъ, что знаемъ только одинъ родъ внѣшняго и внутренняго, именно пространственный; иной внѣшности и внутренности, кромѣ пространственной, мы не знаемъ. Потому нелѣпо употреблять эти термины въ какомъ либо метафизическомъ значеніи, толковать о внѣшнихъ предметахъ, какъ о чемъ-то внѣшнемъ нечувственномъ, ноуменальномъ. Въ дѣйствительномъ значеніи этого слова, быть внѣшнимъ относительно насъ—значитъ находиться *внѣ* пространства занимаемаго нами, а быть внутреннимъ—значитъ находиться внутри этого пространства. Потому истинный смыслъ словъ «душа» и «внѣшній міръ» состоитъ въ различіи, которое я нахожу между тѣмъ, что дано *внутри* меня, какъ пространственнаго цѣлаго, и тѣмъ что дано *внѣ* меня; дано, подразумѣвается, мнѣ самому.

Образованіе понятія о себѣ, какъ о пространственномъ цѣломъ легко объясняется законами ассоціаціи. Извѣстно, что въ силу ассоціаціи образуются болѣе или менѣе нерасторжимыя группы представленій. Изъ этихъ группъ одна обладаетъ особеннымъ постоянствомъ — именно представленіе мѣстъ ощущеній и тѣхъ движеній, которыми эти мѣста опредѣляются. Съ самаго появленія на свѣтъ и до смерти человѣкъ находится подъ

вліяніемъ болѣе или менѣе постоянныхъ мѣстныхъ воспріятій, которыя вызываютъ въ немъ, наконецъ, представленіе опредѣленной постоянной области ощущеній, какъ отличной отъ непостоянной, мѣняющейся. Представленіе этой области, постоянно сопровождающее всякое воспріятіе, какъ чего то включающаго ихъ въ себѣ (ибо что иное значитъ—быть постояннымъ мѣстомъ ощущеній) и относительно чего мы опредѣляемъ мѣсто, величину и т. д. другихъ данныхъ, есть представленіе *себя* въ пространствѣ, своей пространственной личности.

Лишь послѣ образованія этого представленія возможно образованіе представленій внѣшняго міра и души, перваго какъ лежащаго внѣ моихъ границъ, второй какъ заключенной въ нихъ. Мы называемъ предметъ внѣшнимъ, когда для достиженія его должны — считая отъ извѣстнаго пункта нашего тѣла — испытать извѣстнаго размѣра воспріятіе движенія. При этомъ, очевидно, нѣчто должно служить признакомъ, что мы достигли предмета. Этотъ признакъ состоитъ въ непроизвольной остановкѣ движенія или въ замедленіи его, вызывающихъ представленіе сопротивленія. Такимъ образомъ внѣшній міръ можетъ быть опредѣленъ какъ нѣчто, находящееся въ иномъ мѣстѣ, чѣмъ мы, и сопротивляющееся нашему движенію *).

Если мы мысленно отбросимъ всѣ прочія свойства внѣшняго міра, то отвлеченное понятіе пространствен-

---

*) О томъ какъ сопротивленіе движенію ассоціируется съ чувствами осязанія и зрѣнія. см. у Бэна или у Милля. *Bain* The senses and the intellect.—*Mill.* An examination of sir W. Hamilton's philosophy.

наго даннаго, сопротивляющаго движенію, будетъ понятіемъ *вещества;* такъ что можно сказать: вещество составляетъ внѣшній міръ. Это понятіе вещества мы находимъ возможнымъ примѣнить и къ намъ самимъ. Во первыхъ различныя части нашего существа, внѣшнія одна относительно другой, взаимно оказываютъ сопротивленіе одна движенію другой; во вторыхъ и свободное движеніе одной части имѣетъ предѣлъ, далѣе котораго не можетъ идти, т. е. оказываетъ сопротивленіе собственному движенію. Руководясь этими данными, мы и себя самихъ относимъ въ извѣстной мѣрѣ къ вещественнымъ предметамъ и, поскольку мы — вещество, называемъ себя *тѣломъ*. Затѣмъ весь тотъ остатокъ, который мы воспринимаемъ какъ заключенный *внутри* нашей границы и который не данъ какъ нѣчто непроизвольно задерживающее движеніе, мы называемъ *душою*. Слѣдовательно, подъ душою нужно разумѣть все собраніе *качествъ*, данныхъ во всевозможныхъ воспріятіяхъ, а равно и способъ ихъ взаимнодѣйствія. Это опредѣленіе можетъ показаться отчасти слишкомъ узкимъ, отчасти слишкомъ широкимъ, первое — потому, что всѣ собственно—чувства нѣсколько странно помѣщать въ разрядъ качествъ, второе — потому, что качества внѣшняго міра непривычно считать принадлежностями души. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи окажется, что это опредѣленіе можетъ быть оправдано. Подъ «качествомъ» я разумѣю чувственный признакъ предмета, который, хотя и связанъ неразрывно съ пространствомъ, временемъ, движеніемъ и количествомъ, но не можетъ быть разложенъ на нихъ и вообще не можетъ мыслиться какъ задерживающій дви-

женіе (почему вещественность я и не отношу къ этому разряду). Потому слѣдуетъ доказать, что всѣ душевныя явленія именно таковы, и что внѣшнія качества — которыя несомнѣнно таковы — суть только душевныя состоянія.

1) Несомнѣнно, что душа не есть нѣчто сопротивляющееся движенію, и что ея явленіямъ свойственны аттрибуты времени и количества. Но не всѣ согласятся, что ей свойственно и пространственное расположеніе, т. е. что душевныя состоянія расположены въ пространствѣ. Это несогласіе зависитъ отъ того, что душу смѣшиваютъ съ нашимъ *я*—смѣшеніе раскрытое и опровергнутое еще Кантомъ. Душа же, какъ собраніе внутреннихъ явленій, несомнѣнно протяженна. Относительно простѣйшихъ душевныхъ состояній очевиденъ ихъ мѣстный характеръ; такъ и въ просторѣчіи и въ наукѣ говорится, что болитъ нога или голова. Равнымъ образомъ *всѣ* наши представленія не только сами пространственны, но и находятся въ пространствѣ, именно въ пространствѣ нашего внутренняго взора. Труднѣе доказать мѣстный характеръ собственно такъ называемыхъ чувствъ, т. е. указать въ какой именно части тѣла чувствуемъ мы радость или гнѣвъ. Но эта мѣстная неопредѣленность мѣшаетъ только точному указанію ихъ мѣстопребыванія; а пространственныя границы имъ во всякомъ случаѣ существуютъ — именно границы нашего тѣла *).

---

*) Вопросъ о непосредственномъ опредѣленіи мѣста душевнаго состоянія никакъ не слѣдуетъ смѣшивать съ физіологическою локализаціею его, имѣющею совершенно другія цѣли.

Если душа пространственна и временна, то ей непремѣнно свойственъ и аттрибутъ движенія. При движеніи ножа, производящаго рану, боль настолько же движется, какъ и самый ножъ. Въ образованіе представленій, какъ мы видѣли, движеніе входитъ какъ весьма существенный элементъ. Чувства наши именно потому и страдаютъ мѣстною неопредѣленностью, что слишкомъ подвижны. Потому-то во всѣхъ языкахъ названія душевныхъ измѣненій выражаютъ извѣстный видъ движенія. Потому, хотя душа невещественна, т. е. не сопротивляется движенію, она несомнѣнно пространственна и подвижна. Комбинаціи и измѣненія душевныхъ явленій настолько же состоятъ въ движеніи, какъ и комбинаціи и измѣненія явленій внѣшняго міра. Конечно, однимъ движеніемъ нельзя объяснить элементарныхъ отличительныхъ свойствъ душевныхъ качествъ, а равно и сознательности вообще; послѣдняя, напротивъ, служитъ условіемъ возможности движенія, какъ объединяющій элементъ душевной жизни.

2. Обратимся теперь къ качествамъ внѣшнихъ предметовъ. Качества эти являются внѣшними, такъ какъ они постоянно сопряжены съ веществомъ; но если человѣкъ обдумаетъ, гдѣ истинное вмѣстилище этихъ качествъ, то можетъ указать только на органы своего тѣла, какъ глазъ, кожу, носъ, языкъ, ухо. Притомъ онъ замѣчаетъ, что, въ случаѣ какихъ либо органическихъ измѣненій въ условіяхъ воспріятій качествъ внѣшняго міра, послѣднія также измѣняются. Поэтому, съ теченіемъ времени человѣкъ приходитъ къ убѣжденію, что качества внѣшняго міра также составляютъ принадлежность его личности, а внѣшнему міру свойствен-

ны лишь пространственно-временные аттрибуты, количество и сопротивленіе. Это перенесеніе качествъ изъ внѣшняго міра въ область души совершается, впрочемъ, постепенно. Оно прежде всего касается тѣхъ качествъ, которыя менѣе тѣсно ассоціированы съ опредѣленными пространственными образами, какъ то качествъ температуры, вкуса, запаха, звука и только напослѣдокъ признаетъ субъективною природа цвѣта, который наиболѣе тѣсно ассоціированъ съ образомъ.

Итакъ мы можемъ теперь разграничить области вещества и духа. Общіе аттрибуты ихъ суть количество, пространство, время и движеніе; особенные аттрибуты: вещества — сопротивленіе, духа — качество. Тѣло наше есть граница и посредникъ духа и внѣшняго міра.

Теперь, на основаніи всего сказаннаго нужно изслѣдовать еще, какъ убѣждается человѣкъ въ существованіи чего либо сознательнаго, кромѣ него самого, и затѣмъ, какъ слѣдуетъ мыслить взаимную зависимость вещества и души. Мы уже знаемъ, что условіемъ возможности всякаго представленія служитъ его единство, чувствуемое нами въ воспріятіи непосредственно и предполагаемое въ представленіи какъ внѣшнее, чуждое намъ. Но такъ, какъ по основанію своему это единство все же остается нашимъ собственнымъ единствомъ, единствомъ чувствительности, сознанія или самосознанія, то первоначально человѣкъ и склоненъ приписывать сознательность всѣмъ предметамъ внѣшняго міра. Потому онъ и обращается къ нимъ, какъ къ цѣлесообразно дѣйствующимъ подъ вліяніемъ тѣхъ же побужденій, какія управляютъ и имъ самимъ, считаетъ ихъ способными къ воспріятію, и къ чувствамъ радости, страха, огорченія и къ сообразнымъ

съ ними дѣйствіямъ; ибо эти чувства и дѣйствія онъ уже ранѣе ассоціировалъ съ сознаніемъ, какъ внутреннія или, по крайней мѣрѣ, проистекающія изъ внутренняго источника. Предположеніе это, очевидно, вполнѣ законно, если законно предположеніе единства, и если единство есть только другое названіе для сознательности. Но будучи, во всякомъ случаѣ, только предположеніемъ, оно, конечно, нуждается въ фактическомъ подтвержденіи; именно, предметы, въ которыхъ предполагается сознательность, должны подъ аналогичными съ нами вліяніями дѣйствовать аналогично. Примѣняя этотъ критерій къ различнымъ предметамъ, дѣйствительно находимъ, что многіе изъ нихъ представляютъ такую аналогію, а многіе — нѣтъ. Потому мы признаемъ первые сознательными, другіе — безсознательными. Далѣе мы находимъ, что аналогія въ сознательности приблизительно пропорціональна съ аналогіею въ тѣлесномъ строеніи, что есть существа, чрезвычайно сходныя съ нами по тѣлесному устройству, которыя сходны и по душевному, а что тѣ, въ которыхъ первое сходство менѣе, вообще менѣе сходны съ нами и во второмъ отношеніи. Такимъ образомъ возникаютъ представленія другихъ людей и животныхъ, какъ предметовъ, болѣе или менѣе аналогичныхъ намъ и по внѣшнему и по внутреннему устройству.

Первымъ условіемъ возможности заключенія къ бытію существъ, подобно намъ сознательнымъ, служитъ предположеніе, что внѣшній міръ этихъ существъ тожественъ съ нашимъ внѣшнимъ міромъ, т. е. что, при одинаковыхъ прочихъ внѣшнихъ условіяхъ, воспріятія внѣшнихъ предметовъ у этихъ существъ одинаковы съ

нашими. Дѣйствительно, предположимъ, что существо, аналогичное намъ по душевнымъ качествамъ, не имѣетъ общаго съ нами внѣшняго міра, но другой, совершенно отличный; такъ что, будучи, подобно намъ, способно къ воспріятію вещества и его движеній, оно не воспринимаетъ его тамъ, гдѣ мы, ни такъ, какъ мы, ни тогда, когда мы. Въ этомъ случаѣ какое либо заключеніе о внутренней природѣ такого существа было бы невозможно, ибо мы никакъ не могли бы открыть, что на одинаковыя видимыя вліянія оно реагируетъ одинаково съ нами. Потому не согласіе разныхъ субъектовъ въ воспріятіи внѣшняго міра служитъ доказательствомъ его реальности, но наоборотъ — предположеніе одинаковаго внѣшняго міра для всѣхъ субъектовъ приводитъ къ убѣжденію въ ихъ реальности.

Если насъ спросятъ: какъ возможенъ одинаковый внѣшній міръ для всѣхъ субъектовъ? — то мы откровенно сознаемся въ своей неспособности разрѣшить этотъ вопросъ. Но всякое разрѣшеніе его при предположеніи какихъ либо сущностей, одинаково дѣйствующихъ на разныхъ субъектовъ и тѣмъ вызывающихъ въ послѣднихъ одинаковыя представленія, слѣдуетъ рѣшительно устранить; ибо лучше остаться безъ объясненія, чѣмъ объяснять при помощи абсурда. При томъ самая необъяснимость факта одинаковаго видимаго міра для всѣхъ субъектовъ есть, быть можетъ, только необъяснимость при нашей теперешней точкѣ зрѣнія, которую читатель ошибочно принялъ бы за окончательную.

Когда мы уже убѣдились въ существованіи другихъ одушевленныхъ существъ, согласныхъ съ нами въ воспріятіяхъ, тогда это знаніе въ частныхъ, затрудни-

тельныхъ случаяхъ можетъ въ свою очередь служить средствомъ для повѣрки, дѣйствительно ли внѣшенъ предметъ, кажущійся кому либо внѣшнимъ. Ибо, имѣя правило: одушевленныя существа имѣютъ общій внѣшній міръ, мы можемъ сказать и обратно: внѣшній міръ долженъ быть одинаковъ для всѣхъ одинаковыхъ съ нами одушевленныхъ существъ; а потому предметъ, являющійся одному и не являющійся другому не есть внѣшній.

Теперь мы имѣемъ всѣ данныя для рѣшенія вопроса, имѣетъ ли внѣшній міръ и нашъ духъ бытіе самостоятельное по отношенію одинъ къ другому. Если понимать подъ словомъ «духъ» собраніе душевныхъ явленій, то лишь опытъ можетъ рѣшить, что первоначальнѣе, онъ или природа. Вполнѣ мыслимо міровое устройство безъ сопротивленія движенію и, стало быть, безъ вещества; а равно и міровое устройство безъ цвѣта, запаха, радости, гнѣва и т. д., вообще безъ качествъ, а стало быть и безъ духа. Которое изъ этихъ устройствъ было первоначальнымъ нельзя рѣшить a priori; но судя по аналогіи опыта можно заключить, что второе первоначальнѣе перваго.

Если же разумѣть подъ словомъ «духъ» постоянное единство субъекта или сознательность въ обширномъ смыслѣ этого слова, то духъ, конечно, долженъ считаться общимъ условіемъ бытія, которое безъ этого единства немыслимо; а стало быть и бытія вещества. Но только это единство субъекта не есть душа въ психологическомъ смыслѣ этого слова. Принимать бытіе безъ субъекта познанія мы не имѣемъ права, а потому не можемъ считать возможнымъ такого міроваго состоянія,

при которомъ существовали бы только объекты. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, немыслимо и бытіе одного субъекта безъ всякаго содержанія. Міръ и связывающій его элементъ единства всегда даны вмѣстѣ и неразрывно.

V. Заключеніе.

Сравнивая изложенное въ этой главѣ ученіе съ главнѣйшими философскими ученіями о познаніи, мы находимъ, что оно во многомъ сходится съ каждымъ изъ нихъ, а именно:

1) Въ *догматизмѣ* мы признаемъ правильнымъ стремленіе связать міровое единство съ міровымъ многообразіемъ, но ложнымъ способъ, которымъ онъ пользуется для этой цѣли; именно находимъ невозможнымъ достичь этого a priori изъ одного принципа. Догматизмъ можетъ быть названъ *разсудочнымъ* ученіемъ въ томъ смыслѣ, что, объективируя рѣзко раздѣленныя разсудочныя понятія, онъ старается связать ихъ разсудочно же, посредствомъ новыхъ понятій и разумѣется безуспѣшно; ибо разсудокъ, разложивъ данныя опыта, не можетъ уже самъ, безъ новаго обращенія къ опыту, достичь ихъ синтеза.

2) Съ *эмпиризмомъ* мы согласны въ томъ, что воспріятіе служитъ источникомъ всякаго познанія, и что ассоціація есть главное орудіе образованія представленій и понятій; но отрицаемъ возможность объяснить общее, единое, изъ частнаго, разнообразнаго; а потому

3) вмѣстѣ съ *Кантомъ* мы принимаемъ, что въ опытѣ всегда даны вмѣстѣ элементы единства и мно-

жества, но отвергаемъ ихъ первоначальную раздѣльность.

4) Подобно Шопенгауэру мы признаемъ постоянную совмѣстность субъекта и объекта въ актѣ познанія, но распространяемъ эту совмѣстность и на ощущенія.

5) Подобно Гербарту принимаемъ существованіе противорѣчій въ нашихъ данныхъ познанія, но полагаемъ, что разрѣшеніе ихъ невозможно посредствомъ понятій, ибо въ послѣднихъ они, напротивъ, и достигаютъ своего полнаго развитія.

6) Подобно философамъ *тожжества* мы находимъ разрѣшеніе ихъ въ непосредственномъ знаніи, но не считаемъ объектомъ его абсолютную идею. О тѣхъ частныхъ совпаденіяхъ изложеннаго нами ученія съ ученіями различныхъ философскихъ школъ мы не находимъ нужнымъ говорить, такъ какъ это завлекло бы насъ слишкомъ далеко. Въ отвѣтъ же тѣмъ, кто нашелъ бы, что мы заимствовали отъ другихъ слишкомъ много, скажемъ словами Тренделенбурга: «Мнѣніе, будто каждый философъ долженъ начинать совершенно съизнова.... есть не болѣе какъ нѣмецкій предразсудокъ. Оттого то и страдаетъ наша философія ложнымъ оригинальничаніемъ, даже погонею за парадоксами. Такъ какъ каждый стремится придать ей собственный видъ, то она и является лишенною постоянства, величія и общаго признанія.»

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

I. Догматизмъ 13

II. Эмпиризмъ 39

III. Философія Канта и ученія, возникшія подъ ея вліяніемъ 87

IV. Заключительная глава.

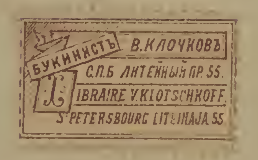
I. Объ источникахъ познанія 176

II. Объ условіяхъ мышленія 192

III. О происхожденіи общихъ понятій . . . 201

IV. Духъ и внѣшній міръ 214

V. Заключеніе 223


БУКИНИСТЪ
В. КЛОЧКОВЪ
С.П.Б ЛИТЕЙНЫЙ ПР. 55.
LIBRAIRE V. KLOTSCHKOFF.
S. PETERSBOURG LITEINAJA 55